This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07029363 8

ZOE

Ullmann

Reformatoren

vor der

Reformation,

vornehmlich in

Deutschland und den Niederlanden,

geschildert von

Dr. C. Ullmann.

Zweiter Band.

Die positiven Grundlagen der Reformation auf dem populären und wissenschaftlichen Gebiete.

Hamburg, 1842.
Verlag von Friedrich Perthes.

Johann Weſſel,

der Hauptrepräſentant reformatoriſcher Theologie im 15ten Jahrhundert;

nebſt den

Brüdern vom gemeinſamen Leben,

namentlich:

Gerhard Groot, Florentius Radewins, Gerhard Zerbolt und Thomas von Kempen;

und

den deutſchen Myſtikern:

Ruysbroek, Suſo, Tauler, dem Verfaſſer der deutſchen Theologie und Staupitz

in ihrer Beziehung zur Reformation

dargeſtellt von

Dr. C. Ullmann.

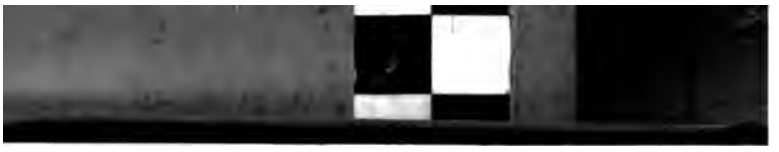
Zugleich zweite, völlig umgearbeitete Auflage der Schrift: Johann Weſſel, ein Vorgänger Luthers.

Hamburg, 1842.
Verlag von Friedrich Perthes.

Vorrede.

Auch dieſem Bande erlaube ich mir einige einleitende Worte voranzuſtellen, wie ſie mir für die Würdigung des hier Mitzutheilenden erforderlich ſcheinen.

Bereits im Mai 1834 übergab ich dem Publicum eine Monographie über J. Weſſel, den Vorgänger Luthers. Es ſchien mir Zeit, einen Mann, der zwar ſeit vierthalbhundert Jahren mit Ruhm genannt worden, aber doch trotz der Nachrichten, welche bald nach ſeinem Tode verehrende Freunde über ihn gegeben und in ſpäterer Zeit Oudinus, Seckendorf, Cave, Fabricius, Schröckh, Goetz u. A. erneuert und vermehrt hatten, noch verhältnißmäßig unbekannt war, in ſeinem ganzen Leben, Denken und Wirken vollſtändiger zu beleuchten. Ich hoffte dabei auf eine nachſichtige Aufnahme und billige Beurtheilung meiner Arbeit ſchon im Vaterlande, noch mehr aber im ſtammverwandten Nachbarlande unter den näheren Landsleuten Weſſels; ich dachte, Weſſel, der in einer gährungsvollen, vorbereitenden Zeit nicht Weniges zur Begründung einer reineren und geiſtvolleren chriſtlichen Theologie gethan, könnte auch, aus



dem Staube der Bibliotheken wiedererweckt, wenigſtens etwas beitragen, um eine wahre, chriſtlich freie, im Geiſte der Schrift und Reformatoren friſch und lebendig ſich bildende, Theologie in unſern Tagen fördern zu helfen.

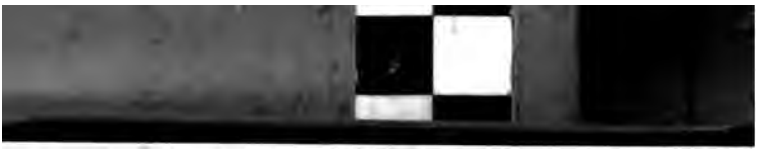
Meine Hoffnung iſt nicht unerfüllt geblieben. Von dem Letzteren zwar, weil es etwas Unſichtbares und Unmeßbares iſt, kann ich keine Spuren nachweiſen. Aber, was die Aufnahme der Schrift betrifft, ſo kann ich nur meinen aufrichtigſten Dank ausſprechen: ſie hat ſehr ermunternde Urtheile erfahren, ſie hat mir von Seiten der gelehrten Landsleute Weſſels, unter denen ſie auch durch eine gute Überſetzung *) eingebürgert worden iſt, die erfreulichſten Beweiſe der Theilnahme erworben; ſie hat ſich in wenigen Jahren vergriffen.

Als nun eine neue Auflage erforderlich war, hatte ich nicht nur über Weſſel Manches nachzuholen, ſondern es ſchien mir auch zweckmäßig, verwandte Männer hinzuzunehmen und in einer Gruppe von Vorläufern der Reformation ein umfaſſenderes Geſammtbild jener merkwürdigen, zukunftſchwangern Zeit zu geben. Dieß iſt nun in den vorliegenden beiden Bänden geſchehen und darüber wäre weiter nichts zu ſagen. Was aber die, dem gegenwärtigen Bande einverleibte, neue Auflage der Monographie über Weſſel betrifft, ſo iſt dieſelbe nicht nur an manchen Stellen völlig um-

*) Der Überſetzer iſt Herr Munting, Prediger zu Leyden. Die Überſetzung, der auch ein Bildniß Weſſels beigegeben iſt, erſchien zu Leyden 1835 und iſt dem bürgerlichen Vorſtande und der theologiſchen Facultät der Vaterſtadt Weſſels gewidmet — eine Widmung, an die ich mich von Herzen anſchließe.

gearbeitet, ſondern auch vielfach mit neuem Stoffe bereichert. Ich konnte dazu die Bemerkungen, welche der gelehrte holländiſche Überſetzer ſeiner Bearbeitung beigegeben hatte, ich konnte außer der älteren auch eine ganz neue Schrift Muurlings über Weſſel, ich konnte manche Notizen, welche das kirchenhiſtoriſche Archiv von Kiſt und Royaards und andre neuere Schriften liefern, ja ſelbſt Handſchriftliches, das bisher unbekannt geweſen, und Bemerkungen, die mir einige Freunde gütigſt privatim mittheilten, benutzen, und habe das Alles gewiſſenhaft gethan. So wird man alſo in der Lebensgeſchichte Weſſels, wie in der Darſtellung ſeiner Theologie nicht weniges Neue, und außer Anderem namentlich ſein Verhältniß zu Thomas von Kempen nach der einen und zu Zwingli nach der andern Seite genauer beſtimmt und die von ihm ausgegangene reformatoriſche Tradition vollſtändiger geſchildert finden.

Die Geſchichte der Brüder vom gemeinſamen Leben, die ich früher nur überſichtlich in einer Beilage gegeben hatte, habe ich nun, bedeutend erweitert, dem Ganzen vorangeſtellt, weil ſie die Grundlage von Weſſels Entwickelung bilden und überhaupt in ſo vielfacher Beziehung reformatoriſch merkwürdig ſind. Dabei war es mir weniger um das Äußerliche ihrer Einrichtungen und die Geſchichte ihrer einzelnen Inſtitute zu thun — eine Sache, die an Delprat, deſſen Werk ja auch auf deutſchen Boden verpflanzt iſt, den kundigſten und gewiſſenhafteſten Darſteller gefunden hat — als vielmehr um das Ganze ihrer Geiſtesrichtung und die in deren verſchiedenen Manifeſtationen liegenden reformato-



riſchen Keime. Dieſe Keime führten aber rückwärts auf noch tiefere Wurzeln, und ſo habe ich, obgleich wir über beide Männer neuere gründliche Arbeiten haben, auch Ruysbroek und übergangsweiſe Eckart, ſo wie die myſtiſchen Genoſſenſchaften, mit denen ſie in Verbindung oder Gegenſatz ſtanden, aufgenommen.

Unter den Brüdern des gemeinſamen Lebens ragt, der Zeit nach noch vor dem Theologen Weſſel, als das verklärteſte Bild ihrer practiſchen Myſtik der fromme Thomas von Kempen hervor. Ihm habe ich eine beſonders fleißige, und, wie ich wohl ſagen darf, aus aufrichtiger Liebe entſprungene Darſtellung gewidmet. Manche werden ſich vielleicht wundern, den ſtillen, demüthigen Aſceten unter den Vorläufern der Reformation zu finden. Aber die Sache ſelbſt wird, wie ich hoffe, dieſe Stellung vollkommen rechtfertigen. Alle Verehrer dieſes in ſeiner Art ſo vollendeten und einzigen Mannes aber werden damit zufrieden ſeyn, daß ich in einer Beilage das Meinige gethan habe, um ihn in das, nach meiner beſten Überzeugung ihm gebührende, geſchichtliche Recht der Autorſchaft der Imitatio Christi einzuſetzen.

Wenn von Seiten der Brüder des gemeinſamen Lebens und der niederdeutſchen Myſtiker der Übergang zur Reformation nachgewieſen war, ſo wäre eine Lücke geblieben, wenn nicht auch daſſelbe in Betreff der oberdeutſchen, deren Einfluß beſonders auf Luther ſo ſtark war, geſchehen wäre. Ich habe alſo auch Hauptrepräſentanten der im engeren Sinne deutſchen Myſtik hinzugenommen: Suſo, Tauler, den Verfaſſer der deutſchen Theologie und Staupitz. Hier aber muß

ich beſonders wünſchen, daß man den Hauptzweck des Werkes, Nachweiſung der reformatoriſchen Elemente vor der Reformation, im Auge behalte. Für eine ſelbſtändige Characteriſtik dieſer Männer, namentlich Suſo's und noch mehr Taulers, wäre das Gegebene zu mangelhaft; aber um ihre reformatoriſche Bedeutung nachzuweiſen, konnte es genügend ſcheinen.

Hätte ich im Laufe der Arbeit ſchon die neue wackere Monographie über Tauler von Profeſſor C. Schmidt in Straßburg vor mir gehabt, ſo würden auch einige Fehler*) vermieden und noch mehreres für meinen Zweck Wichtige aufgenommen worden ſeyn. Ich benutze daher dieſe Gelegenheit, um folgende Berichtigungen nachzuhohlen: Tauler hat nicht in Köln, ſondern in Paris ſtudiert; nach Straßburg zurückgekehrt, lernte er vermuthlich dort Meiſter Eckart kennen, den er indeß nur in einer einzigen ſeiner Predigten erwähnt; ſpäter jedoch reiſte er wiederhohlt nach Köln, und gegen Ende ſeines Lebens brachte er mehrere Jahre dort zu; er kam in ſeine Vaterſtadt nur zurück, um bald darauf ſein Leben zu beſchließen; der Einfluß Ruysbroeks auf Tauler iſt von mir vielleicht etwas zu hoch angeſchlagen worden; der Tractat von den neun Felſen, den ich noch, wiewohl nicht ohne ausdrückliche Äußerung des Zweifels, mit dem Namen Suſo's in Verbindung brachte, dürfte jetzt unbe-

*) Druckfehler werden in beiden Bänden nicht viele zu finden ſeyn. Die wenigen, welche vorkommen, können einſichtige Leſer von ſelbſt verbeſſern. Nur Eines erwähne ich, daß in der Vorrede zum 1ſten Bande S. XXIX. geneigte Aufnahme ſtatt geeignete Aufnahme und S. X. Anderes ſtatt Anders zu leſen iſt.

deutlich dem ſtraßburger Myſtiker und Aſceten Rulman Merswin zuzuſchreiben ſeyn, der denſelben um 1352 verfaßte. Ganz beſonders aber mache ich die Leſer auf den Abſchnitt der ſchmidt'ſchen Monographie über Taulers Verhältniß zur katholiſchen Kirchenlehre, und noch mehr auf die Beilage über die Gottesfreunde und deren verſchiedenartige Aſſociationen aufmerkſam, welche ſo bedeutende reformatoriſche Elemente in ihrer Mitte bargen.

Hiermit ſey das Buch ſeinem neuen Laufe in guter Zuverſicht befohlen; möge es denſelben im Vaterlande und im befreundeten Nachbarlande, dem es einem guten Theile des Inhaltes nach angehört, ebenſo glücklich machen, als früher J. Weſſel! Dem Verfaſſer — nur dieß Eine will er nochmals verſichern — wird jede Kritik um ſo willkommener ſeyn, je gründlicher ſie ihn belehrt, und er wird ſich über nichts mehr freuen, als wenn er in den Kritikern zugleich wahrhaft fördernde Mitarbeiter und in den Mitarbeitern, wie es denn ſolche, ſobald es ihnen um die Sache zu thun iſt, auch in der Regel zu ſeyn pflegen, billig gerechte Kritiker findet.

Heidelberg, den 22ſten November 1841.

Ullmann.

Inhalt des zweiten Bandes.

Einleitung.

Seite

Übergang zu den poſitiven Grundlagen der Reformation. Dieſe zu finden theils im religiöſen und ſittlichen Leben, theils in der Erkenntniß und Lehre. Überblick der Hauptelemente. Eintheilung des Stoffes in dieſem Bande . . . . . 4 — 8

Drittes Buch.

Die Brüder vom gemeinſamen Leben und die deutſchen Myſtiker oder das practiſche und populäre Hinwirken auf die Reformation.

S. 9 — 284.

Erſter Theil.

Veranlaſſungen zur Stiftung des gemeinſamen Lebens. Äußere und innere Grundlagen dieſer Stiftung.

S. 11 — 61.

Erſtes Hauptſtück. Freie geiſtliche Genoſſenſchaften des Mittelalters. Motive zu deren Zuſammentreten. Beghinen, Beg-

Seite

harden und Lollharden. Ihre ſocialen Einrichtungen und ihr Geiſt. Dieſer Geiſt zuerſt weſentlich practiſch und im Ganzen rein, dann durch das Hinzutreten ſchwärmeriſcher Elemente getrübt . . . . . 11 — 18

Zweites Hauptſtück. Verfall der Vereine. Zuerſt in der Praxis, dann vornehmlich auch in der Lehre. Pantheiſtiſche Myſtik derſelben in ihren verſchiedenen Formen. Meiſter Eckart und ſein Syſtem. Beſtrafung der Begharden und Polemik gegen ihre Grundſätze . . . . . 18 — 35

Drittes Hauptſtück. Übergang zu den Brüdern vom gemeinſamen Leben durch J. Ruysbroek. Leben und Lehren Ruysbroeks. Urtheile über ſeine Richtung, namentlich Gerſons Polemik dagegen. Reformatoriſches in ſeinem Weſen und in ſeinen Schriften. Hinblick auf G. Groot und J. Tauler . 35 — 61

Zweiter Theil.

Die Stiftung und erſte Entwickelung des gemeinſamen Lebens. S. 62—114.

Seite

Erſtes Hauptſtück. Gerhard Groot und die erſte Stiftung. Die Bedürfniſſe der Zeit rufen eine höhere Geſtaltung chriſtlicher Genoſſenſchaft hervor und G. Groot gibt den Impuls zur Befriedigung dieſes Bedürfniſſes. Gerhard Groot in ſeinem Leben, ſeiner Tendenz und ſeiner Thätigkeit. Geſchichtliche Grundlage für die Stiftung ſeines Vereins in dem Zuſammenleben der Kanoniker zu Grünthal. Äußerer Anlaß zur Stiftung. Urſprüngliche Geſtalt und Richtung des Vereins als einer chriſtlichen Brüderunität nach apoſtoliſchem Vorbilde. Reformatoriſches in Gerh. Groot. Sein Lebensende und ſeine Weisheitsſprüche . . . . . 62 — 89

Zweites Hauptſtück. Florentius Radewins und die beſtimmtere Entwickelung der Vereine. Leben, Character und chriſtliche Sentenzen des Florentius. Einführung der regulirten Kanoniker in den Verein. Genauere Schilderung, ſowohl des

Geiſtes, als der ganzen Einrichtung der Bruderhäuſer. Thätigkeit der Brüder. Bücherabſchreiben. Religiöſe Volksbildung durch Belebung und Belehrung. Freies Sündenbekenntniß. Predigten und Collationen in der Landesſprache. Jugendunterricht in entſchieden reformatoriſcher Tendenz . . . . 89—114

Dritter Theil.

Die weitere Fortbildung und Blüte des Vereins S. 115—177.

Seite

Erſtes Hauptſtück. Gerhard Zerbolt und der religiöſe Gebrauch der Mutterſprache. G. Zerbolts Leben und Thätigkeit. Seine Tractate über den Nutzen des Bibelleſens und des Gebetes in der Mutterſprache. Bedeutung hiervon . . 115—124

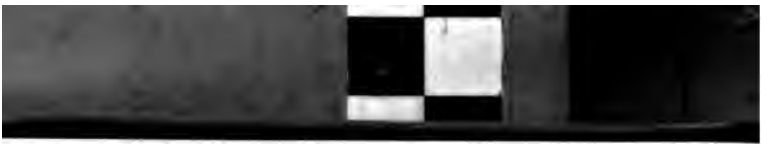
Zweites Hauptſtück. Thomas von Kempen, die Blüte der practiſchen Myſtik der Brüder. Auch dieſe Myſtik nothwendig reformatoriſch. Thomas eine beſchauliche, aber doch zugleich practiſche Natur. Leben und Character des Thomas. Seine Schriften und ſeine ganze chriſtlich-aſcetiſche Weltanſchauung. Das Chriſtliche und das Mönchiſche in derſelben. Reformatoriſches im Weſen und in der Thätigkeit des Thomas in negativer und poſitiver Beziehung . . . . . 125—177

Vierter Theil.

Angriffe gegen das Inſtitut des gemeinſamen Lebens. Verfall und Nachwirkungen deſſelben. S. 178—201.

Seite

Erſtes Hauptſtück. Angriffe, beſonders von Seiten der Bettelmönche. Die Vereine keine Conventikel, kein Orden u. ſ. f. Anklage des Dominikaners Grabow gegen das Inſtitut. Vertheidigung Gerſons. Anerkennung von Seiten des conſtanzer Concils und mehrerer Päpſte . . . . . 178—185



Seite

Zweites Hauptstück. Blütezeit der Brüderschaft und Verfall derselben. Ursachen des Verfalls, zusammenhängend mit der Gesammtentwickelung der Zeit: Erfindung der Buchdruckerei, Fortbildung des Schulwesens, allgemeineres Emporbringen der Landessprache in der Kirche, Eintritt der Reformation. Urtheile der Reformatoren, besonders Luthers, über die Brüder. Parallelen, vornehmlich mit dem Pietismus und der Brüdergemeinde . . . . . 185—201

Fünfter Theil.

Die Verzweigungen der deutschen Mystik bis zur Reformation. S. 202—284.

Seite

Allgemeiner Character der deutschen Mystik. Eintheilung . . 202—204

Erstes Hauptstück. Die dichterische Mystik. Heinrich Suso. Characteristischer Unterschied von Kempis. Leben, practische Thätigkeit, Lehre, reformatorisches Element . . 204—222

Zweites Hauptstück. Die gemüthliche Mystik. Johann Tauler. Größere Volksmäßigkeit. Taulers Leben, Predigten, Lehre und kirchliche Opposition. Luthers und Andrer Urtheile über ihn . . . . . 222—233

Drittes Hauptstück. Die speculative Mystik. Deutsche Theologie. System derselben in seinen allgemeinen Grundlagen und in der speciellen Ausführung. Luthers Urtheil über das Buch. Reformatorischer Grundcharacter dieser Theologie. Genauere Bestimmung des Pantheistischen und Idealistischen in derselben . . . . . 233—256

Viertes Hauptstück. Die practische Mystik. Johann Staupitz. Leben und Character Staupitzens. Sein Verhältniß zu Luther in den verschiedenen Lebensstadien und sein Einfluß auf Luther als Reformator. Staupitzens Schriften und Lehren von der Liebe, dem Glauben und der Nachfolge Christi. Das Reformatorische in seiner ganzen Richtung. Ob er sich zu Luther verhalte, wie Gamaliel zu Paulus? . . . 256—278

Seite

Schluß. Gesammtverhältniß der Mystik zur Reformation, hauptsächlich darauf beruhend, daß sie der objectiven Tendenz im Kirchenwesen des Mittelalters gegenüber die Rechte der Subjectivität geltend macht, und zwar in Betreff der Lehre, der Hierarchie, des Cultus und der Nationalität. Jedoch noch zu überwiegend subjectiv und einseitig, verglichen mit der Reformation selbst. Hinzutreten des wissenschaftlichen Elementes. Übergang zu Wessel . . . . . 278—284

Viertes Buch.

Johann Wessel

oder

die reformatorische Theologie vor der Reformation.

S. 285—685.

Erster Theil.

Das Leben J. Wessels. S. 287—420.

Seite

Bedeutung Wessels. Schwierigkeiten seiner Biographie. Überblick . 287—289

Erstes Hauptstück. Jugend und frühere Bildung Wessels . 290—315

1. Knabenzeit. Geburt. Namen. Familie. Schulbildung. Verhältniß zu den Brüdern vom gemeinsamen Leben, insbesondere zu Thomas von Kempen. Wechselbeziehung beider Persönlichkeiten. Characterzüge aus der Jugend Wessels. Sein frühe hervortretender reformatorischer Geist. Beziehungen zu andern Jünglingen. Nationaleigenthümlichkeit . . . 290—303

2. Jünglingszeit. Erstes Universitätsstudium in Köln. Wichtigkeit der Stadt Köln im Mittelalter. Ursprung und Character der Universität Köln; damaliger Zustand derselben. Wessels Studien daselbst. Einfluß des Rupert von Deutz auf seine Denkart. Studium der platonischen Philosophie, des

Seite

Griechiſchen und Hebräiſchen. Bisheriger Bildungsgang Weſſels in den Hauptmomenten . . . . . 303—315

Zweites Hauptſtück. Das männliche Alter Weſſels . . 315—370

Allgemeines über das damalige Verhältniß zwiſchen den Lehrern und Lernenden auf Univerſitäten und die vielfachen Wanderungen beider. Reiſen Weſſels und Aufenthalt in Paris, Rom und Heidelberg. Chronologiſche Beſtimmungen darüber . . 315—319

1. Aufenthalt in Paris. Einrichtung der pariſer Univerſität. Bedeutung der theologiſchen Facultät dieſer Hochſchule. Großartige Stellung der Theologie überhaupt in dieſer Zeit. Studienordnung eines Theologen in Paris. Streit zwiſchen Realiſten und Nominaliſten, ſowohl im Allgemeinen, als auf der Univerſität Paris insbeſondere. Characteriſtik des Nominalismus und ſeiner Stellung zur Reformation. Angebliche und wirkliche Theilnahme Weſſels an dieſem Kampfe. Lehrer, Schüler und Freunde Weſſels in Paris. Entwickelung ſeiner chriſtlichen Überzeugungen. Urtheil Weſſels über den ſittlichen Zuſtand der Univerſität. Aufenthalt in andern franzöſiſchen Städten . . . . . 319—350

2. Reiſe nach Italien. Zweck derſelben. Bekanntſchaft mit Beſſarion und Franz von Rovere, nachmaligem Sixtus IV. Rom. Uneigennützigkeit Weſſels dem ihm befreundeten Papſte gegenüber und Freimüthigkeit am Sitze der Hierarchie. Einfluß Roms auf die reformatoriſche Geſinnung Weſſels. Aufenthalt in Florenz und Venedig. Angebliche Reiſe nach Griechenland und Ägypten. Vorübergehender Aufenthalt in Baſel . . 350—359

3. Lehrthätigkeit in Heidelberg. Stiftung und damaliger Zuſtand dieſer Univerſität. Berufung Weſſels durch Churfürſt Philipp den Aufrichtigen. Schwierigkeiten, die ihm in Heidelberg von der theologiſchen Facultät entgegengeſetzt wurden. Vorleſungen Weſſels über philoſophiſche Disciplinen. Nachwirkung ſeiner kurzen Lehrthätigkeit. Agricola, Dalberg, Reuchlin u. A. Hauptmomente der religiöſen Umgeſtaltung der Pfalz bis zur Reformation . . . . . 359—370

Drittes Hauptſtück. Das höhere Alter Weſſels. Allgemeine Characteriſtik ſeines Weſens . . . . . 371—420

1. Rückkehr Weſſels in ſein Vaterland und Wirk-

Seite

samkeit in diesem engeren Kreise. Gegner Wessels. Inquisitorischer Angriff auf Johann von Wesel. Gefahr für Wessel; sein Verhalten dabei. Schutz, den ihm der Bischof von Utrecht, David von Burgund, gewährt. Schilderung dieses Prälaten. Neigung Wessels zum zurückgezogenen und beschaulichen Leben, aber nicht ohne Liebe zur Thätigkeit. Aufenthalt in Groningen, auf dem Agnesberge und im Kloster Adwerd. Geistige Einwirkung auf Jünglinge und Männer verschiedener Art, wodurch eine Umgestaltung der Theologie und des kirchlichen Lebens vorbereitet wird. Wichtigkeit eines solchen Freundeskreises, besonders in der Periode einer neuen geistigen Schöpfung . . . . . 371 — 393

2. Characteristik und Lebensende Wessels. Sein offener Wahrheitssinn, nachgewiesen in dem Briefwechsel mit seinem Freunde Hoeck. Festigkeit der Überzeugung, verbunden mit Empfänglichkeit für jede bessere Belehrung. Stete Beziehung der Erkenntniß und Wissenschaft auf die Liebe. Bekämpfung gangbarer Formen des Aberglaubens. Lebendige innerliche Frömmigkeit als Mittelpunct seines ganzen Wesens. Tod und Begräbniß Wessels. Denksteine, die ihm gesetzt wurden. Kurze Schilderung seiner persönlichen Erscheinung und geistigen Eigenthümlichkeit . . . . . 393 — 420

Zweiter Theil.

Die Theologie Wessels. S. 421 — 642.

Einleitung.

Die Theologie des 15ten Jahrhunderts. Wessels theologischer Standpunct im Allgemeinen. S. 421 — 440.

Seite

1. Die Theologie des 15ten Jahrhunderts. Philosophische Richtung: ältere Scholastik; natürliche Theologie; Platonismus;

Seite

Skepticismus. Mystik. Vermittelung zwischen Scholastik und Mystik. Aufdeckung der Mängel der Scholastik. Neues Element: biblische Theologie . . . . . 421—431

2. Wessels Standpunct. Sein Verhältniß zur Scholastik und Mystik. Biblischer Character seiner Theologie. Seine Schriftauslegung. Sein Religionsbegriff. Grundsätze für die nachfolgende Entwickelung seiner Lehren und Eintheilung derselben . 431—440

Erstes Hauptstück. Lehre von Gott und seinem Verhältniß zur Welt . . . . . 440—474

1. Quellen der Gotteserkenntniß. Der Standpunct Wessels umfassender, als der der meisten Scholastiker und Mystiker. Ursprüngliches Wissen von Gott. Name Gottes in alle Geister ausgesprochen. Gottverwandtschaft des Menschen als Grundlage dieser allgemeinen Gotteserkenntniß. Nothwendigkeit, das Göttliche mit dem ganzen Gemüthe, durch Erhebung des ganzen Geistes aufzufassen, Religion also Sache des ganzen inneren Menschen. Verhältniß zwischen der ursprünglichen allgemeinen und der besonderen geschichtlichen Offenbarung. Nothwendigkeit der letzteren. Offenbarung Gottes in Christo, besonders nach ihrem Grundwesen als Darstellung göttlichen Lebens und Bewährung göttlicher Liebe. Vermittelung der Offenbarung durch die Schrift, auf unvollkommenere Weise im alten Testament, auf vollkommenere im neuen, aber auch hier nicht so absolut vollkommen, wie es das ursprüngliche, ewige Gotteswort selbst ist. Inspirationsbegriff . . . . 440—461

2. Wesen und Eigenschaften Gottes. Idee, Seyn, Eigenschaften Gottes. Trinitätslehre. Speculative Entwickelung derselben. Lehre vom heil. Geist . . . . . 462—467

3. Gott in seinem Verhältnisse zur Welt. Lebendige Auffassung dieses Verhältnisses ohne Pantheismus. Das Wirken Gottes in allen Weltveränderungen. Begriff von Wunder. Practische Folgerungen. Verhältniß Gottes zum Übel in der Welt . . . . . 467—474

Zweites Hauptstück. Lehre vom Menschen in seinem Verhältnisse zu Gott, besonders in der Anstalt der Erlösung. . . 474—531

Seite

1. Verhältniß des Menſchen zu Gott im Zuſtande der Erlöſungsbedürftigkeit. Wichtigkeit dieſer Lehre, Standpunct Weſſels im Allgemeinen. Urſprünglicher Zuſtand und allgemeine ſittliche Verderbniß. Princip der Selbſtſucht im Menſchen, dabei aber auch freie Selbſtbeſtimmung und Anlage zum Guten. Daraus hervorgehender Kampf. Nothwendigkeit göttlicher Gnadenwirkung, Erlöſungsbedürftigkeit . . . . . 474—485

2. Perſon und Werk des Erlöſers. a) Perſon des Erlöſers. Der Logos vor ſeiner irdiſchen Erſcheinung. Unvergleichliche Würde Chriſti als des Logos oder Gottesſohnes, Erhabenheit deſſelben über die Kirche. Menſchwerdung des Gottesſohnes zunächſt um ſein ſelbſt, dann erſt um der Menſchen willen. Die Menſchwerdung in ſich ſelbſt nothwendig, auch ohne Beziehung auf die Erlöſung. Aehnliches bei Irenäus, Duns Scotus, Oſiander. Genauere Beſtimmungen über die gottmenſchliche Perſon des Erlöſers . . 485—495

b) Werk der Erlöſung und Verſöhnung. Die Erlöſung als Offenbarung und Darſtellung des göttlichen Lebens; dann als Vermittelung und Verſöhnung zwiſchen Gott und den Menſchen, theils durch Vollziehung des göttlichen Willens, theils durch Leiden und Tod. Stellvertretendes Leiden. Dieß Alles begründet im ewigen göttlichen Rathſchluß, aber doch von Chriſto mit vollkommener Freiheit und aus reiner Liebe übernommen. Das Erlöſungswerk in ſeiner Ganzheit. Umfang des göttlichen Rathſchluſſes zur Beſeligung der Menſchheit . . . . . 495—507

3. Aneignung des erlöſenden Heils. Rechtfertigungslehre. Hiſtoriſche Stellung Weſſels in dieſer Beziehung; Waldenſer, Gerh. Groot, Thomas von Kempen u. A. Entwickelung der Lehre ſelbſt. Der Glaube, als Organ zur Aneignung der Gerechtigkeit und Seligkeit Chriſti. Große und allgemeine Bedeutung des Glaubens. Verhältniß zwiſchen Paulus und Jacobus in der Lehre vom Glauben und den Werken. Die Liebe als nothwendiges Erzeugniß des Glau-

Seite

bens. Bedeutung der Liebe in der Erlösung. Aneignung des Lebens Christi zur Erlösung. Göttliche Geistesmittheilung. Mystische Vereinigung mit Gott. Vergleichung Wessels mit den Mystikern, namentlich Thomas v. Kempen . . . . 503—531

Drittes Hauptstück. Die Lehre von der Gemeinschaft und den Mitteln des Heils . . . . . 531—642

1. Die Kirche als Gemeinschaft des Heils. Wichtigkeit der Lehre von der Kirche. Gestaltung dieser Lehre im Mittelalter. Wessels Begriff von der Kirche. Einheit der Kirche. Die Kirche nur auf das Evangelium gegründet. Wessels Ansicht über den Ausspruch Augustins, daß die Autorität des Evangeliums auf der Kirche beruhe. Verhältniß zwischen der Autorität der Schrift und den Kirchenvätern. Gesetzgebende und richterliche Gewalt der Geistlichen in der Kirche. Das allgemeine Priesterthum der Christen. Die Geistlichkeit nur für die Zwecke der Kirche eingesetzt, also auch nur so weit mit Vollmacht ausgerüstet, als sie diesen Zwecken dient. Protestationsrecht des Volkes. Stellung des Papstes in der Kirche. Er ist nicht Irrthumsfrei, sondern denselben Beschränkungen unterworfen, wie ein anderer Mensch. Genauere Bestimmung, wie weit die Verbindlichkeit der päpstlichen Gesetze und Entscheidungen geht? . . . . 531—557

2. Die Sacramente als Mittel des Heils. Allgemeine Bemerkungen. Wirkung der Sacramente ex opere operato entschieden bekämpft . . . . . 557—560

Einzelne Sacramente, über die Wessel besonders handelt:

a) Das Abendmahl. Wessel und Zwingli. Historische Stellung Wessels. Sein Verhältniß vornehmlich zu Zwingli und zur reformirten Denkweise. Einfluß auf Karlstadt und die Anfänge des Sacramentstreites. Die Schriften von Honius und Wessel über das Abendmahl von Zwingli gekannt und gebraucht. Hauptinhalt dieser Schriften . . 560—583

Wessels Lehre vom Abendmahl im Einzelnen. Das Abendmahl als Zueignung der Liebe Gottes in Christo und als Vergegenwärtigung des ganzen Christus. Art und Weise

Seite

der Gegenwart Christi. Geistiges und sacramentliches Essen des Leibes Christi. Innerliche Theilnahme der Laien am Kelchgenuß. Die Theilnahme an Christo im Abendmahl findet nur statt durch den Glauben. Der Glaube ersetzt auch in gewissen Fällen den äußeren Genuß. Wessel als Vorbereiter der reformirten Lehre vom Abendmahl. Recapitulation mit Beziehung auf Luther, Carlstadt und Zwingli . . 583—596

b) Buße und Ablaß. Wessels Urtheil über die einzelnen Theile des Sacramentes der Buße: Zerknirschung des Herzens, Bekenntniß des Mundes, Genugthuung des Werkes. Zusammenfassung des Ganzen . . . . . 596—602

Ablaß. Wessels Schrift über den Ablaß und deren Hauptinhalt. Wessels Thesen über den Ablaß, verglichen mit den 95 Thesen Luthers. Der wahre Schatz der Kirche. Der Ablaß gründet sich weder auf apostolische Einsetzung, noch auf wahre kirchliche Tradition. Macht des Papstes und der Prälaten in Beziehung auf Ablaß und Excommunication . . 603—618

3. Der Zustand nach dem Tode, besonders das Fegefeuer. Erhabene Idee Wessels vom ewigen Leben. Daraus hervorgehend der Glaube an die Nothwendigkeit eines Mittelzustandes. Begriff des Fegefeuers, aus der Schrift und aus der Natur der Sache entwickelt. Innerliche, geistige Beschaffenheit des Fegefeuers. Gott selbst, Christus, das Evangelium, sofern sie reinigend auf die Seele des Menschen wirken, können als Fegefeuer bezeichnet werden. Das Fegefeuer ist schon die erste Stufe der Seligkeit, sein Ort das Paradies. Alle Seelen bedürfen dieses Läuterungsprocesses. Papst und Priester können nicht davon befreien . . . 618—632

Zusatz.

Ascetik Wessels.

Verhältniß zu den Brüdern vom gemeinsamen Leben. Hierher gehörige Schriften Wessels. Scala Meditationis. Hauptinhalt

derſelben. Contemplation, Gebet, Liebe zu Gott als Hauptmittel geiſtiger Reinigung. Urtheil über Kloſterleben, Keuſchheit und Marienverehrung 633

Dritter Theil.

Weſſels Verhältniß zur Folgezeit. Literariſches S. 643—685.

Erſtes Hauptſtück. Stimmen über Weſſel. Seine Fortwirkung und Stellung zur Reformation 643
Urtheile über ihn von Erasmus, Wilh. Sagarus, Luther, Melanchthon, Adam Petri u. A. Reformatoriſche Tradition, die von ihm ausging, beſonders in Gröningen. Gröninger Disputation. Männer in der Richtung Weſſels, beſonders Regner Prädinius und Gerh. Geldenhauer 643
Spätere Urtheile über Weſſel in ſeinem Verhältniſſe zur Reformation. Vergleichung Weſſels mit Luther durch den katholiſchen Polemiker J. Faber. Richtige Feſtſtellung des Verhältniſſes . 654
Zweites Hauptſtück. Weſſels Gelehrſamkeit. Schriften von ihm und über ihn 660
1. Gelehrſamkeit Weſſels. Umfang derſelben von den Zeitgenoſſen übertrieben. Ob er Doctor und Profeſſor der Theologie, Doctor der Rechte und Leibarzt des Biſchofs von Utrecht geweſen? Seine philologiſchen Kenntniſſe. Seine Beleſenheit in Schriften des Alterthums und der mittleren Zeit 660
2. Schriften Weſſels. Ob ſie zum Theil zerſtört worden? Verloren gegangene und noch erhaltene Schriften im Einzelnen 667
3. Ausgaben der Schriften Weſſels. Veranlaſſung dazu. Theilnahme Luthers daran. Verſchiedene Ausgaben der Farrago Rerum Theologicarum. Bemerkungen über deren Reihefolge. Geſammtausgabe. 673

Seite

4. Schriftsteller über Wessel. Allgemeine Werke. Ältere Nachrichten über ihn von Regner Praedinius, Alb. Hardenberg und Gerh. Geldenhauer, etwas spätere von Suffridus Petri und Ubbo Emmius, neuere Abhandlungen von Goeß und Muurling . . . . . 680—685

Schluß des Ganzen. S. 686—707.

Zustand der Kirche, wie ihn die Vorläufer der Reformation im Allgemeinen vorfanden. Zusammenfassung dessen, was sie selbst anstrebten. Resultat: daß die reformatorischen Männer das Christlichere und Bessere wollten . . . . . 686—693

Dieses Bessere mußte aber verwirklicht werden — also Reformation. Das reformatorische Element ein wesentliches, sowohl im Christenthum, als in der Entwickelung des menschlichen Geistes . 694—696

Zwiefacher Weg, die im 15ten Jahrhundert als nothwendig anerkannte Reformation zu verwirklichen. Die Reformation auf den gegebenen kirchlichen Grundlagen; repräsentatives Synodalsystem. Innerer Widerspruch, Unausführbarkeit, Unzulänglichkeit dieses Systems. Die Reformation auf biblischer Grundlage. Diese auch wieder in zwiefacher Form möglich, entweder in ruhiger Entwickelung, oder in eingreifenden, umwälzenden Thaten. Das Erstere bei den Vorläufern unserer Reformation, das Andre bei den Reformatoren selbst. Beides erforderlich, aber jedes an seiner Zeit und Stelle . . . . 696—707

Beilage.

Über den Verfasser der Schrift: de Imitatione Christi. S. 709—744.

Seite

Interesse des Streites über diese Frage. Die drei Hauptnamen, um die es sich jetzt allein handeln kann: Gerson, Gersen und Thomas von Kempen . . . . . 711—713

Seite
Gründe gegen Gerson . . . . . 713—715
Prüfung der Gründe für Gerſen, mit beſonderer Beziehung auf die Schrift von Gregory . . . . . 715—729
Thomas von Kempen der wirkliche Verfaſſer, nach äußeren und inneren Gründen . . . . . 730—744

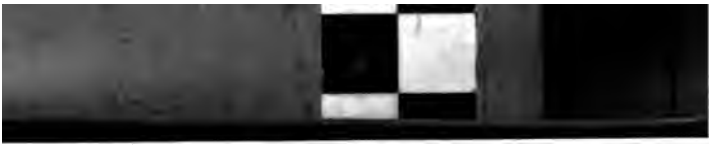
Reformatoren vor der Reformation,

vornehmlich in

Deutſchland und den Niederlanden.

Drittes und viertes Buch,

hauptſächlich die poſitiven Grundlagen zur Reformation darſtellend.



Einleitung.

Wir haben im erſten Bande geſehen, wie in Betreff des geſammtgeiſtes der Kirche ein Bedürfniß nach Umgeſtaltung und Erneuerung vorhanden war und tief empfunden wurde, wie man ſich dem wieder zum Geſetze gewordenen Chriſtenthum heraus nach dem vollen Evangelium, aus der Dienſtbarkeit der Kirche, eine deßhalb Ungebundenheit des Geiſtes zu wollen, nach der Freiheit der Kinder Gottes verlangte; ebenſo, wie gegen einzelne Übelſtände der Kirche, gegen die Übergriffe der Hierarchie, gegen die Corruption des Klerus und des Mönchthums, gegen falſche und ſittenverderbliche Lehren, namentlich von der Verdienſtlichkeit der Werke und vom Ablaß, kräftig gekämpft ward. Auch hierin waren ſchon, indem man dem Verderbten das urſprünglich Gute, dem Falſchen das Richtigere entgegenſtellte, ſeine poſitiver Neubildung enthalten; aber im Ganzen liegt noch dieſe Erkenntniß des Bedürfniſſes und dieſer Kampf mehr auf der negativen Seite. Indeß mußten, damit die Schöpfung des neuen Zuſtandes der Kirche eintreten konnte, wie wir früher gezeigt [1]), auch recht entſchiedene poſitive Grundlagen gegeben, es mußte, was in der Reformation zu einer großen, allgemeinen That, zu einer weltgeſchichtlichen Macht werden ſollte, ſchon im Gemüthe und in der Erkenntniß Vieler, wenn auch in verſchiedener Form, Farbe und Abſtufung, vorhanden ſeyn. Mit dieſer mehr poſitiven Seite werden wir uns nun vorzugsweiſe in dieſem Bande beſchäftigen.

1) Einleitung zum erſten Bande.

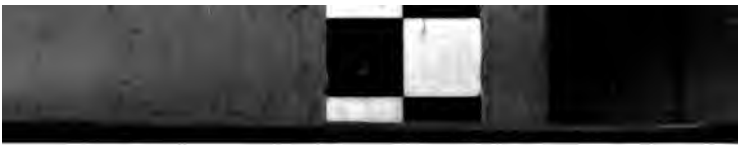
Die poſitiven Grundlagen der Reformation ſind, da di
ſelbe eine Erneuerung des Geſammtzuſtandes der chriſtlichen G
meinſchaft war, theils im Leben, theils in der Erkenntniß u
Lehre wahrzunehmen: ſie ſind einerſeits religiöſer und ſittlich
andererſeits wiſſenſchaftlicher Art, und zwar beides um ſo mel
je inniger zugleich eines auf das andre, das Leben auf die E
kenntniß und die Erkenntniß auf das Leben bezogen wird. D
Lebensgrundlagen der Reformation haben wir natürlich me
unter dem Volke, in deſſen tieferer chriſtlichen Erregung, d
Lehrgrundlagen mehr unter den Gelehrten, im Kreiſe der Schu
in einer freieren und reineren Ausbildung der chriſtlichen E
kenntniß und Wiſſenſchaft zu ſuchen.

Die religiös und ſittlich vorbereitenden Elemente der Reform
tion beſtanden darin, daß der chriſtliche Geiſt in den Gliedern d
Kirche eine neue kräftige Belebung fand; und zwar ſowohl d
durch, daß ein innigeres Intereſſe des Gemüthes an den chri
lichen Wahrheiten erregt, als dadurch, daß der ſittliche Geiſt g
weckt und geſchärft, von dem Äußeren des Werkes auf das I
nere der Geſinnung und Willensrichtung zurückgeführt, daß üb
haupt der Veräußerlichung der Kirche der innerliche, reine, ern
Geiſt des Chriſtenthums lebendig und thatkräftig, in ergreife
der Predigt und echtem Vorbild apoſtoliſchen Lebens entgege
geſtellt, daß mit dem ganzen chriſtlichen Weſen rechter Ernſt g
macht wurde. Das Element, in welchem dieſe Erwärmung u
Verinnerlichung des religiöſen und dieſe ſtrengere Zucht des ſi
lichen Geiſtes damals, wo außer Scholaſtik und Myſtik ein Dri
tes noch nicht zu kräftiger Entwickelung gekommen war, alle
vor ſich gehen konnte, war die practiſch-aſcetiſche Myſtik, d
ſelbſt im Verlaufe dieſes Strebens ſich immer mehr abklärt
immer reiner und chriſtlicher wurde; die Mittel, durch welche
ſolchem Sinne gewirkt werden konnte, waren öffentliche, frei
auch außeramtliche, Verkündigung des Evangeliums, Private
bauung in geſchloſſeneren religiöſen Kreiſen, Verbreitung d
Schrift und nützlicher Bücher unter dem Volke, Förderung d
Gebrauches der mehr ans Herz redenden Mutterſprache zu rel

ıöſen Zwecken, Erweckung eines kräftigeren ſittlichen Geiſtes nter allen Ständen durch brüderlich offene Mittheilungen über ttliche Zuſtände, gegenſeitige Förderung in der Beſſerung durch eies Sündenbekenntniß und Ähnliches. Durch alles dieß wurde s Chriſtenthum wieder tief ins Herz eingepflanzt, aus dem es i der Reformation gleichſam neu geboren werden ſollte.

Die wiſſenſchaftlichen Fundamente waren theils philoſophi- her, theils philologiſcher, theils eigentlich theologiſcher Natur. ie Philoſophie hatte in dieſem Übergangsproceß verhältniß- äßig die geringſte, ja eine mehr negative, als poſitive Bedeu- ng. Das ganze Heranwachſen der Reformation und ihr Auf- eten ſelbſt beruhte vielmehr, wie wir früher geſehen [1]), auf ei- r gewaltigen Reaction des freien und ſelbſtändigen chriſtlichen eiſtes gegen die Philoſophie, als daß dieſelbe von philoſophi- ıen Grundlagen ausgegangen wäre. Nur von einer Seite her ard dieſe Erneuerung der chriſtlichen Frömmigkeit und Erkennt- ß auch von der Philoſophie unterſtützt, inſofern der dem Chri- nthum weit inniger verwandte Platonismus ſich im Bunde it einer lebendigeren Theologie in erneuter Kraft gegen den riſtotelismus der Scholaſtik erhob. Doch zeigt ſich dieſe Er- ıeinung weit ausgeprägter in Italien, als in den Gegenden, e der Schauplatz unſerer Betrachtung ſind. Ungleich bedeu- nder iſt die Regeneration der Philologie, der Sprachwiſſenſchaft ıd Alterthumskunde; denn da die zu ſtürzende Theologie, die ıolaſtiſche, im Laufe der Zeit eine völlig barbariſche geworden, war es wichtig, daß ſich aus der erneuerten Kenntniß der Al- n ein reinerer Sinn für das Geſunde, Naturgemäße, Schöne ıd Edle bildete; und da diejenige Theologie, die neu geboren erden ſollte, als eine im Weſentlichen bibliſche, immer reiner s der Quelle zu ſchöpfende, ſich entwickelte, ſo war es noch ichtiger, daß man in der wiederhergeſtellten Kenntniß der alten prachen, namentlich der griechiſchen und hebräiſchen und ſelbſt r reineren lateiniſchen, die Mittel gewann, ſowohl die h. Ur-

1) B. 1. S. 37 ff.



kunden, als die älteren Kirchenlehrer gründlich und selbständi zu studieren, und das aus ihnen Geschöpfte würdig und anziehen darzustellen. Bei weitem am bedeutendsten aber ist natürlich fü uns die unter diesen Bedingungen sich gestaltende Theologie selbs Denn, geboren aus dem Schooße des neuerwachten christliche Lebens, getränkt von der Milch der practischen Mystik, aus wel cher das Leben einer tieferen Herzensfrömmigkeit hervorgange war, gepflegt in dem Geiste der Innerlichkeit und Freiheit, de diese Mystik gleichfalls gepflanzt hatte, genährt von dem Mark der wiederbelebten Wissenschaft, besonders der Sprachkenntniß selbst rastlos vordringend in der Erforschung der Schrift und ge leitet von den in derselben niedergelegten Wahrheiten und Lebens urbildern, entwickelte sich jetzt eine Theologie, welche innig fromm aber auch lichtbegierig und jedem Strahle des neuen Tages zu gänglich, auf dem Boden der Schrift und des aus ihr geschöp ten Christenthums Liebe und Erkenntniß des Göttlichen in har monischer Durchdringung zu einigen und sich nach allen Seite als freie, selbständige, weder von der Philosophie, noch von de Kirche und Überlieferung abhängige, aber doch nicht zügellos sondern dem Gesetze der christlichen Wahrheit gehorchende, Wissen schaft zu entfalten strebte: eine Theologie, in der wir nahez schon alle die Bestandtheile finden, welche in ihrem Complex di Theologie der Reformatoren selbst ausmachen.

Jenes populär lebendige Hinwirken auf die Reformatio wird uns auf das vollständigste veranschaulicht durch das merk würdige Institut der Brüder vom gemeinsamen Leben und dess charactervollste Mitglieder; diese vorreformatorische, aber zugleic die Reformationsprincipien schon ganz in sich schließende, Theo logie durch Johann Wessel und die Männer, die sich an ihn an schlossen. Beide aber stehen wieder unter sich im genauesten Zu sammenhang, insofern Wessel aus der Brüderschaft vom ge meinsamen Leben hervorgegangen ist, und, ohne den fromme Geist, der in ihr waltete, im mindesten zu verleugnen, die wi senschaftliche Strebung derselben von theologischer Seite zu ihre höchsten Vollendung gebracht hat. Die Darstellung dieser beide

ungen und alles deſſen, was mit ihnen genauer verwandt
wird den Band füllen, den wir hiermit beginnen. Auf die
ophiſchen und philologiſchen Elemente, die zur Reformation
hrten, werden wir hier nicht beſonders eingehen, weil jene
rer ſelbſtändigeren Ausbildung einem andern Gebiet ange-
, dieſe aber ſchon genügend beſchrieben ſind; indeß wird
ie Schilderung der wiſſenſchaftlichen Bildung, der Denk-
und des Freundeskreiſes Weſſels Gelegenheit geben, nicht
es hierher Gehörige zu berühren. Auch ſchließt die Dar-
ng der Brüderſtiftung manches für die philologiſche Vor-
ung Wichtige in ſich.

Wir beginnen, weil dieſelbe der mütterliche Boden von
ls Geiſt und Theologie iſt, mit der Brüderſchaft vom ge-
amen Leben. Dieſes Inſtitut hat aber auch wieder ſeine
würdigen äußerlichen und innerlichen Grundlagen. Denn
aſſelbe in der reineren Geſtalt, die es zeigt, in der ſchönen
hmelzung practiſch-chriſtlicher und wiſſenſchaftlicher Intereſ-
auftreten konnte, waren manche Stadien zu durchlaufen
nanche Schlacken auszuſtoßen. Es ſind vornehmlich zwei
eln, aus deren Vereinigung jenes Inſtitut herausgewach-
l: eine mehr zu Tage liegende, die freien, practiſch-religiö-
Genoſſenſchaften der vorangegangenen Zeit; und eine mehr
ge, innerliche, die mittelalterliche Myſtik; beide waren auch
r ſchon theilweiſe vereinigt, aber noch nicht in ſolcher Art
Form. Hauptſächlich mußte die Myſtik vorher einen lán-
Gährungs- und Entwickelungsproceß durchmachen, bis ſie
u dem reinen, hellen, wohlthuend erwärmenden und bele-
m Tranke abklärte, den der trefflichſte Lehrer practiſcher
heit aus dieſer Genoſſenſchaft, Thomas von Kempen in ſei-
Schriften bietet. Da finden wir zuerſt die freigeiſteriſche
ik der Begharden, dann die ſpeculativ-pantheiſtiſche des
ter Eckart, hierauf die theiſtiſche vom Speculativen zum
tiſchen hinüberleitende Johann Ruysbroeks, endlich die aſce-
und practiſche Gerhard Groots und ſeiner Brüder und zu-
erſt als deren vollendetſtes Product die Lebens- und Lie-

beswesheit des Thomas von Kempen. Da nun die My namentlich die mehr bibliſche und practiſche, zugleich eine große Bedeutung für die reformatoriſche Theologie ſelbſt hat wollen wir dieſelbe auf dieſem Entwickelungsgange bis zu A pis und in ihrer Verzweigung nach Deutſchland verfolgen: auch bei Weſſel werden wir ſie wieder finden, denn der B ſeiner Theologie, obwohl mehr zum Lichte emporſtrebend, wir es bei Thomas finden, zog doch einen Theil ſeiner b Kräfte aus dem Boden der Myſtik. Dazu kommt noch And was uns die Brüder vom gemeinſamen Leben ſehr wichtig m ihr Intereſſe für religiöſe Belehrung und Belebung des Vo ſo wie für den beſſeren Unterricht der Jugend, ihr Eifer Bibelverbreitung und für den religiöſen Gebrauch der Lan ſprache, die eigenthümliche ſittliche Zucht und aſcetiſche Sc wodurch ſie nicht nur unter ſich, ſondern auch unter dem V ſehr bedeutend wirkten: lauter Dinge, welche, unmittelbar mittelbar, poſitiven Einfluß auf die Reformation übten, bei deren Schilderung uns hier auch noch das zu ſtatten kon daß faſt jede dieſer Beſtrebungen durch eine hervorragende P ſönlichkeit — Gerhard Groot, Florentius Radewins, Ger Zerbolt, Thomas von Kempen — auf eine ſehr prägnante W repräſentirt wird.

Haben wir dann ſo die beiden zur Reformation hinfüh den fundamentalen Hauptrichtungen dargeſtellt, ſo werden noch einmal in einem Rückblick Alles zuſammenfaſſen und einer Schlußbetrachtung über das Verhältniß der Reforma ſelbſt zu der vorreformatoriſchen Zeit vom Leſer ſcheiden.

Hiermit wäre in den Grundzügen der Inhalt der nach den Bücher angedeutet, und wir gehen nunmehr zur S ſelbſt über.

Drittes Buch.

ie Brüder vom gemeinſamen Leben

oder

practiſche und populäre Hinwirken auf die Reformation, und deren myſtiſche Vorgänger.

Solche Klöſter und Brüderhäuſer gefallen mir aus der Maßen. Und wollte Gott, alle Klöſter wären alſo, ſo wär allen Pfarrherrn, Städten und Landen wohl geholfen und gerathen. **Luther.**

Leſe dies Büchlein (die deutſche Theologie) wer da welle und ſage dann, ob die Theologie bei uns alt oder neu ſei; denn dieſes Buch iſt nicht neu. Werden ſie aber vielleicht wie vormals ſagen, wir ſeien deutſche Theologen: das laſſen wir alſo ſeyn. ... Gott gebe, daß dieſer Büchlein mehr an Tag kommen, ſo werden wir finden, daß die deutſchen Theologen ohne Zweifel die beſten Theologen ſeien. **Luther.**

Erſter Theil.

Veranlaſſungen zur Stiftung des gemeinſamen Lebens. Äußere und innere Grundlagen dieſer Stiftung.

Erſtes Hauptſtück.

Freie geiſtliche Genoſſenſchaften des Mittelalters.

„Was groß ſoll werden, muß klein angehen", ſagt Matheſius in Beziehung auf Luthers Entwickelungsgang, und der Schriftſteller ſelbſt, den wir ſpäter ſchildern werden, J. Weſſel ſpricht: „Die Anfänge aller großen Werke Gottes ſind ſtets von geringen Keimen ausgegangen; aus dem kleinſten Kern wächſt der Feigenbaum hervor, aus der Eichel wird die gewaltige Eiche[1])." Das wahrhaft Große und Tiefe im ſittlichen und wiſſenſchaftlichen Leben tritt nicht mit Pomp und Lärm, ſondern in unſcheinbarer Stille auf; es entwickelt ſich langſam aus einer verborgenen Wurzel. Ein Samenkorn wird ausgeſtreut und, der es ausſtreut, erlebt oft kaum, daß es aufgeht; aber wenn die rechte Kraft darin iſt, ſo erſcheint ihm ſein Tag und ſeine Sonne und es erſtarkt zu einem frucht- und ſchattenreichen Baume. Es gehört zu den ſchönſten Pflichten des Hiſtorikers, ſolchen Erſcheinungen nachzuforſchen, wo aus einem ſtillen Leben und Wirken ein weltgeſchichtlicher Erfolg entſprungen iſt. Wir dür-

1) Scal. Medit. Exempl. I. p. 358 und 363, wo es auch heißt: Omnium rerum initia parvula, ex minimis coalescunt.

ſen dazu die Wirkungen zählen, welche die Stiftungen und Schulen der Brüder vom gemeinſamen Leben in den Niederlanden und in Deutſchland hervorgebracht haben. Die innige, aber auf den engſten Kreis ſich beſchränkende und ganz auf das Practiſche gerichtete Frömmigkeit eines Gerhard Groot, Florentius Radewins und Thomas von Kempen hat Anſtalten gegründet, aus denen die Wiederherſteller der Wiſſenſchaften in den Niederlanden und Deutſchland und die nächſten einflußreichſten Vorgänger der deutſchen Reformation hervorgegangen ſind, ſie haben recht eigentlich, nicht bloß wie Erasmus, deſſen Jugendbildung übrigens auch zum Theil unter dem Einfluß dieſer Brüder ſtand, und wie mehrere Andere, auf dem gelehrten Gebiet und unter den höheren Ständen, ſondern, was vielleicht wichtiger war, unter dem Volk und in dem Mittelpunct, im Herzen des religiöſen Lebens ſelbſt den Grund zur Kirchenverbeſſerung gelegt.

Um jedoch die Entſtehung dieſer wichtigen Stiftung gründlich zu erkennen, ihren Geiſt und ihre Stellung richtig zu würdigen, müſſen wir ins frühere Mittelalter zurückgehen. In verſchiedenen Formen regte ſich, beſonders ſeit dem zwölften Jahrhundert in den Abendländern, namentlich in Oberitalien, Frankreich, den Niederlanden und Deutſchland ein neues tieferes chriſtliches Leben, und ein aus wahrem innerem Bedürfniß hervorgehendes Streben, das Chriſtenthum des Geiſtes, des Herzens und der That, der apoſtoliſchen Einfalt, Liebe und Selbſtverleugnung wieder ins Daſeyn zu rufen. Das Verderbniß des öffentlichen und kirchlichen Lebens nöthigte Männer und Frauen, die von dieſem Geiſt ergriffen waren, ſich in die Stille zurückzuziehen, um geſchieden von der Welt die Seligkeit eines inneren Friedens zu genießen, und nur noch durch das Band der Liebe und Wohlthätigkeit mit der übrigen Geſellſchaft verbunden zu bleiben. Dieß war urſprünglich auch der Zweck des Mönchslebens geweſen; aber die Klöſter ſelbſt waren längſt in den allgemeinen Verfall mit hineingezogen und die Mönche waren oft auf eine Schrecken erregende Weiſe ſowohl ſelbſt die Verderbte-

en als die ſchlimmſten Verderber der Zeit. Indeß neben der eſſten Verſunkenheit zeigt ſich auch nicht ſelten die kräftigſte Erebung und an demſelben Organe, wo die Krankheit am meiſten ervorbricht, iſt auch die heilende Kraft am wirkſamſten. Wir ehen daher das Doppelte; erſtlich: es entwickeln ſich gerade im ereiche des Mönchthums auch recht große, chriſtlich ernſte und äftige Charaktere, und es werden auch von ganzen Mönchsemeinſchaften oder doch einem beſſeren Theile derſelben die reieren chriſtlichen Richtungen vertreten, wie z. B. die Pflege eier tieferen, mehr innerlichen chriſtlichen Frömmigkeit von den uguſtinern, das Princip der kirchlichen Freiheit von einem Theile er Franciskaner, die Handhabung einer größeren, freilich oft berſpannten, Sittenſtrenge von den Ciſtercienſern und Karthäuern, dergeſtalt, daß ſich immer durch die übelſte Fäulniß des Mönchthums hindurch eine erhaltende Kraft des Guten wirkam erweiſt, wie es denn gewiß nicht zufällig iſt, daß mehrere er ausgezeichnetſten Reformatoren ſelbſt aus den Klöſtern, naentlich des Auguſtinerordens, hervorgegangen ſind; zweitens: s bildet ſich neben dem, im Ganzen doch von ſeinem Urſprung bgefallenen, Mönchthum etwas verwandtes Neues, welches auf ne zugleich reinere und freiere Weiſe das zu verwirklichen ſtrebt, as die Mönchsvereine zu leiſten urſprünglich zwar beſtimmt aren, jetzt aber nicht mehr vermochten. Dieß ſind jene eigenhümlichen chriſtlichen Aſſociationen des Mittelalters, welche zum heil äußerlich die Geſtalt des Mönchslebens tragen, aber ohne en hierarchiſchen Verband und Zwang deſſelben, und von eiem ernſteren und tieferen evangeliſchen Geiſte beſeelt. Es eht ſich nämlich durch den größeren Theil des Mittelalters, on der Hierarchie häufig gedrückt und verfolgt, mehr dem Leen des Volkes, als dem Organismus der Kirche angehörig, ine Reihe freier geiſtlicher Genoſſenſchaften in mehr der minder geregelter Form, auch verſchiedenen Lehren zugean, aber alle von dem Grundſtreben nach einem apoſtoliſchractiſchen Chriſtenthum ausgehend. Zuerſt erhoben ſich ſeit dem iſten Jahrhundert in den Niederlanden, zum Theil veranlaßt

durch das Misverhältniß der Geſchlechter, welches die Kreuzzüge hervorbrachten, die Frauengeſellſchaften der Beguinen oder Beghinen; ihnen geſellten ſich, beſonders ſeit dem dreizehnten Jahrhundert die Männervereine der Begharden zu, deren älteſtes bekanntes Haus das um 1220 zu Löwen gegründete iſt; und ſeit dem Beginn des vierzehnten Jahrhunderts entſtanden, zunächſt von Antwerpen aus, die Geſellſchaften der Lollharden, die ſich alleſammt raſch ausbreiteten und an manchen Orten, wie z. B. die Beguinen in Köln [1]), außerordentlich zahlreich wurden [2]). Dieſe Beter und Sänger — dieß iſt doch wohl die richtigſte Deutung des Namens Begharden und Lollharden — hatten zunächſt nur eine practiſche Tendenz; ſie lebten großentheils in beſonderen Häuſern vereinigt höchſt einfach von ihrer Hände Arbeit oder freiwilligen Gaben und beſchäftigten ſich vorzugsweiſe mit chriſtlichen Liebeswerken. In dieſen Beſtrebungen zeigten ſie ſich nicht bloß unſchuldig, ſondern auch wohlthätig; ſie waren daher beim Volke beliebt, wurden gerne von den Städten aufgenommen, von Fürſten und Obrigkeiten beſchützt, und nach vorübergehender Bedrückung unter Clemens V. im Jahr 1311, ſelbſt von den Päpſten Johann XXII. im J. 1318 und Gregor XI. in den Jahren 1374 und 1377, und ſpäterhin von Sixtus IV. im J. 1472 und Julius II. im J. 1506 wenigſtens inſofern anerkannt, als ſie ſich ſtreng an

1) Man zählte ſchon um 1250 in Köln über tauſend Beguinen.

2) Über dieſe Vereine und kleine Parteien iſt bekanntlich die Hauptſchrift *Mosheim* de Beghardis et Beguinabus commentarius ed. G. H. Martini. Lips. 1790. In der Kürze iſt das Weſentliche zuſammengeſtellt v. Schröckh Kirch. Geſch. XXXIII. S. 166 ff., von Gieſeler Kirch. Geſch. B. 2. Abtheil. 2. §. 71. S. 370. und Abtheil. 3. §. 113. S. 205. und von Engelhardt K. Geſch. B. 2. S. 311. Über die andächtigen Verſammlungen der Begharden und Beguinen vergl. eine Stelle des Concil. Biterrense v. J. 1299. bei Gieſeler Abtheil. 2. S. 373. und bei Mosheim S. 206. Von älteren Werken handeln über den Urſprung dieſer Genoſſenſchaften beſonders Joh. Bapt. *Gramaye* Antwerpia Lib. II. c. 6. p. 16. und derſelbe in den Antiquitatt. Belgicis. Lovan. 1708. p. 18. ſo wie Anton. *Matthaei* in Analect. med. aevi. tom. I. p. 431.

ſten als die ſchlimmſten Verderber der Zeit. Indeß neben der tiefſten Verſunkenheit zeigt ſich auch nicht ſelten die kräftigſte Erhebung und an demſelben Organe, wo die Krankheit am meiſten hervorbricht, iſt auch die heilende Kraft am wirkſamſten. Wir finden daher das Doppelte; erſtlich: es entwickeln ſich gerade im Bereiche des Mönchthums auch recht große, chriſtlich ernſte und kräftige Charaktere, und es werden auch von ganzen Mönchsgemeinſchaften oder doch einem beſſeren Theile derſelben die reineren chriſtlichen Richtungen vertreten, wie z. B. die Pflege einer tieferen, mehr innerlichen chriſtlichen Frömmigkeit von den Auguſtinern, das Princip der kirchlichen Freiheit von einem Theile der Franciskaner, die Handhabung einer größeren, freilich oft überſpannten, Sittenſtrenge von den Ciſtercienſern und Karthäuſern, dergeſtalt, daß ſich immer durch die übelſte Fäulniß des Mönchthums hindurch eine erhaltende Kraft des Guten wirkſam erweiſt, wie es denn gewiß nicht zufällig iſt, daß mehrere der ausgezeichnetſten Reformatoren ſelbſt aus den Klöſtern, namentlich des Auguſtinerordens, hervorgegangen ſind; zweitens: es bildet ſich neben dem, im Ganzen doch von ſeinem Urſprung abgefallenen, Mönchthum etwas verwandtes Neues, welches auf eine zugleich reinere und freiere Weiſe das zu verwirklichen ſtrebt, was die Mönchsvereine zu leiſten urſprünglich zwar beſtimmt waren, jetzt aber nicht mehr vermochten. Dieß ſind jene eigenthümlichen chriſtlichen Aſſociationen des Mittelalters, welche zum Theil äußerlich die Geſtalt des Mönchslebens tragen, aber ohne den hierarchiſchen Verband und Zwang deſſelben, und von einem ernſteren und tieferen evangeliſchen Geiſte beſeelt. Es zieht ſich nämlich durch den größeren Theil des Mittelalters, von der Hierarchie häufig gedrückt und verfolgt, mehr dem Leben des Volkes, als dem Organismus der Kirche angehörig, eine Reihe freier geiſtlicher Genoſſenſchaften in mehr oder minder geregelter Form, auch verſchiedenen Lehren zugethan, aber alle von dem Grundſtreben nach einem apoſtoliſch-practiſchen Chriſtenthum ausgehend. Zuerſt erhoben ſich ſeit dem elften Jahrhundert in den Niederlanden, zum Theil veranlaßt

mit Handarbeit und Pflege der Armen und Kranken, ausg
füllt. Jede Schweſter hatte eine Celle, alle gemeinſchaftlich
nen Schlaf- und Speiſeſaal.' Die Ökonomie beſorgte eine
mehrere Schweſtern, Martha genannt, die allgemeinen Ang
legenheiten ein geiſtlicher Curator und das Ganze ſtand unter
Oberaufſicht der weltlichen Obrigkeit. Alles gemahnt uns
dieſer reineren Geſtalt an das Inſtitut des gemeinſamen Lebe
und ein Zuſammenhang iſt unverkennbar.

Ähnlich war die Lebenseinrichtung der Begharden. Au
ſie, unverheirathete Männer, Handwerker, meiſt, wie die Wa
denſer, Weber, lebten gemeinſchaftlich unter einem Meiſter (M
gister), aßen zuſammen und hatten täglich wiederkehrende A
dachten und Vorleſungen; auch ſie trugen beſondere Kleidu
von geringem Stoff und dunkler Farbe, trieben Handarbeit u
Liebeswerke und empfahlen ſich dem Gemeinweſen durch ähnli
Nützlichkeit, wie die Beguinen. Doch ſcheinen ſie nie dieſel
Ausbreitung und Bedeutung erlangt zu haben. Nicht weſen
lich, vielleicht nur dem Namen nach, verſchieden waren die Lol
harden, von denen uns namentlich berichtet wird, daß ſie ſi
bei ihrer erſten Entſtehung in Antwerpen bald nach dem J. 15
zur Beſorgung der gefährlich Kranken und der Todten verbu
den hätten [1]).

Der Ruf dieſer Leute war, wenigſtens theilweiſe, ſehr gu
Gregorius XI. in einer Bulle vom J. 1377 [2]) erkennt unter ihn
ſolche an, „welche demüthig und ehrbar in Reinheit des Gla
bens, in anſtändiger Kleidung, in Armuth und Keuſchheit leb
und die Kirchen andächtig beſuchen", und will dieſe als geho
ſame Söhne der Kirche nicht beunruhigt wiſſen. Bonifacius IX
rühmt in einer Bulle vom J. 1394 [3]) an ihnen beſonders, „da
ſie arme und unglückliche Perſonen in ihre Hoſpitien aufnehme
und nach Vermögen auch andere Werke der Liebe üben, indem ſi

1) Die Lollhardtjes die brochten de dooden by een. S. Gieſele
II, 3. S. 206 und 207.

2) Mosheim S. 401. Gieſeler II, 3. S. 207.

3) Mosheim S. 653. Gieſeler a. a. O. S. 208.

Kranke beſuchen, auf Verlangen, bei ihnen wachen und ſie pflegen, und auch wohl die Leichenbegängniſſe beſorgen.“ Solche Begharden und Lollharden hatten alſo nichts Singuläres, Separatiſtiſches und Sectireriſches; ſie übten vielmehr, mit der Kirche verbunden, das, was jetzt die barmherzigen Schweſtern und andere wohlthätige Vereine zu leiſten pflegen.

Aber ſehr frühe war in dieſen Genoſſenſchaften auch ein anderes Element. Schon gegen Ende des 13ten Jahrhunderts werden ihnen Unregelmäßigkeiten und Überſpanntheiten vorgeworfen. Das im J. 1299 gehaltene Concil zu Bezieres [1]) klagt ſie an, daß ſie durch Verkündigung des nahe bevorſtehenden Endes der Welt das Volk aufregten [2]), daß ſie neue und anſtößige Obſervanzen und Abſtinenzen einführten, verbotene Zuſammenkünfte hielten und bei Nacht zur Predigt ſich vereinigten, vorſchützend, daß ſie nicht eigentlich predigten, ſondern nur über Gott ſprächen und ſich gegenſeitig erbauten; wobei wohl zu bemerken iſt, daß ſich dieß auf Gegenden bezieht, die früher ein Mittelpunct der Albigenſer und Katharer geweſen, in denen alſo ohne Zweifel häretiſche Nachwirkungen vorauszuſetzen ſind. Jedenfalls war die Frömmigkeit dieſer Vereine, bei ihrer einſeitig practiſchen Richtung und bei dem Mangel an reinerer und tieferer Erkenntniß, leicht zu Schwärmereien entzündbar und bot, indem ſie nicht durch eine feſte Regel und ſtrenge Abgeſchloſſenheit zuſammen gehalten waren, Irrlehrern der verſchiedenſten Art einen offenen Schauplatz der Einwirkung. Insbeſondere ſchloß ſich die apokalyptiſche Partei der Franciskaner, die Fratricellen, an ſie an und trug ihre Schwärmerei und ihren Oppoſitionsgeiſt auf ſie über, ſo daß ſeit der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts Beide, Begharden und Fratricellen, oft als vollkommen verſchmolzen erſcheinen. Auch gewann ſeit der Mitte des 13ten Jahrhunderts, beſonders in Köln und Schwaben, die Secte des freien Geiſtes

---

1) *Martene* Thes. Anecd. IV, 226. *Mansi* XXIV, 1216. Auszug bei Gieſeler II, 2. S. 373.

2) ... Praedicantium multis finem mundi instare, et jam adesse vel quasi *tempora Antichristi*.

unter ihnen Eingang [1]). Indeß müſſen wir dabei immer die beſſeren Begharden von den häretiſchen und ſeparatiſtiſchen unterſcheiden und nicht minder diejenigen, die an einem feſten Wohnſitze ein geordnetes, thätiges Leben führten, von denen, die umherſtreiften und von Bettelei lebten. Nur auf die letzteren beziehen ſich die harten Vorwürfe, die wir den ſpäteren Begharden von vielen Seiten, auch von den freiſinnigſten Männern, machen hören.

Zweites Hauptſtück.

Verfall dieſer Vereine. Pantheiſtiſche Myſtik derſelben. Meiſter Eckart.

Ehe ſich etwas neues Beſſeres der Art erzeugen konnte, mußten dieſe Aſſociationen ganz in ſich zerfallen ſeyn und ſich als unbefriedigend erwieſen haben. Dieſer Verfall trat im Laufe des vierzehnten Jahrhunderts ein. Was den ſpäteren, einerſeits an die mit der Kirche heftig kämpfenden ſchwärmeriſchen Franciskaner, andererſeits an die Brüder und Schweſtern vom freien Geiſte ſich anlehnenden Begharden und Lollharden vorgeworfen wird, iſt vornehmlich dreierlei: ein alle nützliche Thätigkeit verſchmähender, bettelhafter Hang zum Müßiggang, ein ungebundener kirchlicher Oppoſitionsgeiſt und eine freigeiſteriſche, mehr oder weniger pantheiſtiſche Myſtik.

Meiſt ſtarke und geſunde, aber rohe und unwiſſende Leute aus den geringeren Ständen, Bauern und Handwerker, gaben ſie ihr bürgerliches Geſchäft auf und zogen in eigenthümlicher mit Kapuzen verſehener Kleidung im Lande umher, um da und dort bei Brüdern und Schweſtern einzukehren, geheime Zuſammenkünfte zu halten, ihre Lehren auszubreiten und ſich mühelos bequeme Tage zu machen [2]); ſo wurden ſie, während ſie früher

1) Mosheim S. 198. Gieſeler II, 2. S. 372.

2) S. die Beſchreibung der Begharden in Conrads von Montpellier Fragment hinter *Rainerius* contra Waldens. Ingolst. 1613. und in Biblioth. Patr. Lugd. XXV, 310. Auszug bei Gieſeler II, 3. S. 269.

durch ihre Thätigkeit ſehr gemeinnützig geweſen, durch Faulheit und Bettelei eine Landplage und in dieſem Sinne werden ſie vorzüglich von dem tüchtigen Felix Hemmerlein in mehreren Tractaten [1]) kräftigſt bekämpft. Zugleich arbeiteten die Meiſten geheim oder offen an Untergrabung der Kirche; ihr, freilich in falſcher Weiſe, ganz nach Innen gerichtetes Weſen, ihre Losſagung von allem Geſetz mußte ſie in den ſchärfſten Widerſpruch mit der herrſchenden geſetzlichen Kirche bringen; ſie erklärten die Kirche für verdorben, predigten, daß die Zeit des Antichriſt da ſey, und ſuchten überall das Volk gegen ſeine geiſtlichen Lenker aufzuwiegeln. Sie ſelbſt wollten einen reinen Urzuſtand, das freie, göttliche Leben der Unſchuld und Natur herſtellen. Die Idee dieſes Zuſtandes war ihnen die, daß der Menſch, an und für ſich mit Gott eins, nur aus dem Bewußtſeyn dieſer Einheit zu handeln und unbefangen den gottgepflanzten Trieben und Neigungen ſeiner Natur zu folgen brauche, um gut und göttlich zu ſeyn; vor dem Falle habe die Menſchheit das volle Bewußtſeyn dieſer Einheit gehabt, durch den Fall ſey es getrübt, durch das Geſetz ſeyen Unterſchiede in die urſprünglich gleiche Menſchheit gebracht worden; dieß ſollte wieder aufgehoben und der paradieſiſche Zuſtand der Einheit und Gleichheit wieder hergeſtellt werden. Um dieß herbeizuführen, blieb ihnen, bei der ihnen gegenüber ſtehenden impoſanten Macht der Kirche, nur der Weg geheimer Vereine und verborgener Zuſammenkünfte übrig. Sie richteten ſich daher abgelegene, oft unterirdiſche Behauſungen ein, Paradieſe genannt [2]), wo ſie ſich des Nachts, beſonders in heiligen Nächten, Männer und Frauen gemeinſam, zu verſammeln pflegten. Hier trat einer ihrer Apoſtel auf, warf ſeine Verhüllung von ſich, und predigte, indem er an

1) Z. B. Descriptio Lollhardorum — Contra validos mendicantes — Glossa bullarum per Beghardos impetratarum — Contra Anachoretas, Beghardos Beginasque sylvestres. Auch Sebaſt. Brant eiferte gegen die Begharden und Lollharden, ſ. oben B. 1. S. 210.

2) Wilhelmi Egmondani Chronic. in *Matthaei* vet. aevi Anal. II, 643: sub terra quoddam mirabile habitaculum fecerunt, quod *Paradysum* vocabant.

ſich ſelbſt den Stand der Unſchuld anſchaulich machte, die dur
das Geſetz der Ehe widernatürlich verdrängte freie Geſchlechtsv
einigung [1]), die dann auch, wenn wir den Berichten glauben dü
fen, von den Verſammelten alsbald practiſch geübt wurde.

Sollten aber auch ſolche Angaben, wie wir ſie häufig in d
Kirchengeſchichte wiederkehren ſehen, verläumderiſch ſeyn [2]), d
Lehre der ſpäteren Begharden war von der Art, daß von ihr
der äußerſten Conſequenz leicht dergleichen Scenen ausgehen kon
ten. Dieſe Lehre, die Wurzel des Übels, haben wir vornehm
lich zu betrachten. Es iſt freilich vermöge der urſprünglichen G
heimhaltung und des Mangels an zuverläſſigen Quellen ſchw
ſie authentiſch und vollſtändig darzuſtellen, doch fehlt es uns nic
an einer im Ganzen gewiß richtigen Kenntniß des Grundtyp
derſelben, und auch über die Haupt-Spielarten können wir zie
lich genügende Auskunft geben.

Die allgemeine Grundlage war myſtiſcher Pantheis
mus, wie wir ihn vorzugsweiſe bei den ſogenannten Brüdern d
freien Geiſtes finden. Dabei aber wurde, da das Intereſſe d
ganzen Mittelalters nicht auf die Natur, ſondern weit überwiege
auf den Menſchen gerichtet war, nicht ſowohl das Seyn Gott
im All der Dinge, als vielmehr nur Gott in der Menſchheit in
Auge gefaßt und jenes mehr nur als eine Conſequenz, als e
Hülfsſatz von dieſem hinzugenommen [3]). Gott im Geiſte, i

1) Ebendaſelbſt: Dictus itaque nudus praedicans, et omnes more i
nocentum ad nuditatem exhortans, vario errore tam prima quam med
nititur detegere etc.

2) Wie weit jedoch die Sectirer dieſer Zeit und namentlich die Beghard
gingen, darüber ſ. die Beiſpiele und Äußerungen in Fueßlins Kirchen- u
Ketzerhiſtorie der mittleren Zeit, B. 2. S. 20—22.

3) Indeß, da ihr Grundprincip war, daß Gott das Weſen aller Weſe
das einzige wahre Seyn ſey, ſo mußten ſie ohne Ausnahme Alles in ihm b
griffen und auch die niedrigſte Creatur des göttlichen Weſens und Lebens the
haftig denken. Und ſo finden wir es auch. Es läßt ſich dieß nicht ſtärker au
drücken, als es die um 1339 im Bisthum Konſtanz eingezogenen Beghard
thaten, welche nach Johann von Winterthur (Thesaur. Script. helv. p. 76.) leh
ten: „Die Macht der Güte Gottes offenbare ſich ebenſowohl in einer Laus, a
in einem Menſchen.“ Fueßlin Ketzerhiſt. der mittleren Zeit, II. 21.

bewußtſeyn des Menſchen: war die Hauptſache. Der Pantheis-
mus dieſer Parteien war daher nicht materialiſtiſch, ſondern idea-
liſtiſch. Die Creaturen — ſo dachten ſie [1]) — ſind an und für
ſich ein reines Nichts [2]); nur Gott iſt das wahre Seyn, die We-
senheit in den Dingen. Gott aber iſt vorzugsweiſe da, wo Geiſt
iſt, alſo im Menſchen: in der menſchlichen Seele iſt etwas Unge-
ſchaffenes, Ewiges, der Intellectus; dieß iſt das Göttliche im
Menſchen, dadurch iſt derſelbe Gott gleich und mit ihm eins; in-
ſofern dieſes in dem Menſchen rein hervortritt, iſt er ſelbſt Gott
und man kann von ihm ſagen: Alles, was der göttlichen Natur
eigen iſt, das iſt auch vollſtändig eigen dem guten und gerechten
Menſchen [3]); ein ſolcher Menſch wirkt das Nämliche, was Gott
wirkt, er hat mit Gott Himmel und Erde geſchaffen, er iſt mit
Gott Erzeuger des ewigen Wortes, Gott kann ohne ihn nichts
thun. Ein ſolcher Menſch war Chriſtus; allein es kommt ihm in
ſeinem gottmenſchlichen Weſen nicht etwas Eigenthümli-
ches, Einziges zu: vielmehr was die heilige Schrift von Chriſto
ſagt, das gilt auch vollſtändig von jedem gerechten und guten Men-
ſchen [4]); was der Vater in göttlichen Dingen dem eingeborenen
Sohne, das hat er ganz und gar auch uns gegeben; denn der gute

---

1) Die Zuſammenſtellung der Lehren gründet ſich auf die Sätze, die der
Orden in zwei Bullen Papſt Johann XXII. vom J. 1329 und 1330 beigelegt
haben. Die Bullen finden ſich in *Raynaldi* Annal. ad ann. 1329 nro. 70.
und in *Eccardi* Corp. Script. med. aev. II, 1035. S. *Mosheim* de Beg-
ard. p. 284. Gieſeler II. 3. S. 268. Sollten die Ausdrücke, in welche
Lehren der Schwärmer gefaßt ſind, auch nicht überall vollkommen authen-
iſch ſeyn, ſo wird doch die Richtigkeit der Darſtellung im Weſentlichen dadurch
ätigt, daß wir in den auf uns gekommenen Schriften Eckarts, des phi-
oſophiſchen Begründers dieſer Denkweiſe, im Ganzen die nämlichen Überzeu-
gungen finden.

2) Der 16te Satz, der, obwohl er nicht am Anfange ſteht, doch die Grund-
idee der ganzen Denkart bildet, heißt: Item quod omnes creaturae sunt *unum*
ens (*purum*) *nihil*.

3) Item quod quicquid est proprium divinae naturae, hoc totum pro-
prium est homini justo et bono.

4) Item quod quicquid dicit s. Scriptura de Christo, hoc totum veri-
ficatur etiam de quolibet homine justo et bono.

Menſch iſt der eingeborene Sohn Gottes, den der Vater von Ewigkeit gezeugt hat. Wenn es ſich aber fragte, wodurch iſt der Menſch gut und göttlich, ſo war im Weſentlichen die Antwort dieſe: er iſt es dadurch, daß er, wie Chriſtus, ſeinen Willen in allen Stücken mit dem Willen Gottes gleichförmig macht, daß er, auf Alles verzichtend, allem Wünſchen, Begehren und Streben der Menſchen abſagend, ſich ganz in das göttliche Weſen verſenkt und an Gott hingibt, daß er ganz in Gott umgeſtaltet und auf ähnliche Weiſe in ihn verwandelt wird, wie im Sakramente das Brod in den Leib Chriſti. Wenn der Menſch ſo in der Einheit Gottes ſteht, oder eigentlich der urſprünglichen Einheit mit Gott ſich erinnert, dann ſind für ihn alle Unterſchiede und Gegenſätze des Lebens verſchwunden, er iſt in Allem, was er iſt und thut, und wenn es auch Anderm Übel oder Sünde dünkte, gut und ſelig. Denn das göttliche Weſen ſelbſt beſteht darin, daß in ihm alle Unterſchiede aufgehoben ſind. Gott iſt weder gut noch böſe [1]); ihn gut nennen wäre ſo viel, als wenn man das Weiße ſchwarz nennen wollte; ſeine Herrlichkeit offenbart ſich gleichmäßig in allen Dingen, auch in allem Übel, ſowohl der Schuld, als der Strafe. Daher, wenn Gott will, daß ich in irgend einer Weiſe ſündige, ſo darf ich nicht wünſchen, dieſe Sünde nicht begangen zu haben; dieſes erkennen iſt allein die wahre Buße. Der Wille Gottes aber gibt ſich darin kund, daß ſich der Menſch zu einer Handlung disponirt fühlt. Alſo, wenn der Menſch tauſend Todſünden begangen hätte, falls er dazu disponirt geweſen, ſo darf er nicht wollen, ſie nicht begangen zu haben [2]). Gott hat auch nicht eigentlich äußerliche Handlungen geboten; kein äußerer Act iſt gut oder göttlich, Gott wirkt nicht auf einen ſolchen, ſondern es kommt Alles nur auf die gottgeeignigte Geſinnung an. Vermöge dieſer Geſinnung ſoll der Menſch auch nichts wollen oder erbitten, als was Gott ordnet: wer ſich von Gott dieß oder jenes erbittet, der bittet um Schlimmes und

1) Deus neque bonus est neque malus, sed nec optimus: et tam male dictum est, Deum esse bonum, sicut dicere, album esse nigrum.

2) Si homo commisisset mille peccata mortalia, *si homo esset ad talia dispositus*, non deberet se velle ea non commisisse.

auf ſchlimme Weiſe, denn er bittet um das Entgegengeſetzte von dem, was Gott iſt. Darum ſoll ſich der Menſch wohl überlegen, ob er etwas von Gott empfangen wolle, denn wenn dieß der Fall wäre, ſo wäre er unter Gott, gleich einem Diener und Sclaven, und Gott wäre etwas Beſonderes im Geben; ſo ſoll es aber nicht ſeyn im ewigen Leben, ſondern wir ſollen mit Gott herrſchen. Nur in denjenigen Menſchen wird Gott wahrhaft verherrlicht, die nicht ſtreben nach Beſitz oder Ehren oder Nutzen, nach Frömmigkeit oder Heiligkeit, nach Lohn oder Himmelreich, ſondern die da auf Alles verzichtet haben.

Dieß war in Allgemeinen die Lehre der ſchwärmeriſchen Begharden und der ihnen verwandten, oft mit ihnen zuſammenfließenden, Brüder des freien Geiſtes und ſpäterer Katharerſecten. Indeß zerſpaltete ſich die Geſammt-Denkart wieder in verſchiedene Richtungen, und, obwohl dieſe in der gährenden Maſſe der Parteien ſchwer zu unterſcheiden ſind, ſo lohnt es ſich doch der Mühe, es zu verſuchen. Wir haben eine Stelle des berühmten Myſtikers Ruysbroek, die einige Ordnung in das Gewirre bringt [1]). Dieſer, ſelbſt ein Patriarch der Myſtik, aber von ganz anderer Art, findet zuerſt das allgemein Verwerfliche ſolcher Denkweiſen nicht darin, daß dieſelben die Einheit des göttlichen Menſchen mit Gott behaupten — hier ſtimmte er ja mit ihnen überein — ſondern darin, daß ſie dieſe Einheit als eine natürliche, unmittelbar aus dem Weſen des Menſchen folgende ſetzen, während ſie doch nur durch einen neuſchaffenden, umbildenden Proceß der göttlichen Gnade vermittelt ſeyn könne; er bezeichnet [2]) als den gemeinſamen Grundfehler dieſer Leute dieß, daß ſie „in der bloßen, nackten Natur, ohne Gottes Gnade und ohne Tugenden über die Vernunft, in ihre eigene Weſenheit ſich zurückziehen und dort Ruße, Ruhe und eine bildloſe Nacktheit finden. ...“ „Sie halten ſich zwar“, ſagt er, „für die Weiſeſten und Heiligſten; aber, weil ſie nicht mit dem Geiſte des Herrn und mit wahrer Liebe ge-

1) Engelhardt Richard von St. Victor und Joh. Ruysbroek Erl. 1838. S. 225—228.

2) Engelhardt a. a. O. S. 225.

tauft ſind, ſo finden ſie nicht Gott und ſein Reich, ſondern nur ihre eigene Weſenheit, eine bildloſe Ruhe, in der ſie Seligkeit zu genießen vermeinen.“ Dieſer Grundirrthum aber drückte ſich nach Ruysbroeks weiterer Darſtellung in vierfacher Form aus; er richtete ſich entweder wider den heiligen Geiſt, oder wider den Vater, oder wider den Sohn, oder wider Gott überhaupt und die Kirche.

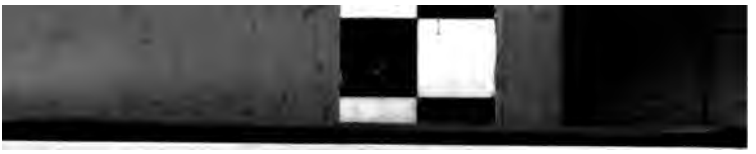
Die Lehre derjenigen, welche Ruysbroek zuerſt als Ketzer wider den heiligen Geiſt nennt, wäre nach unſerm Sprachgebrauch als pantheiſtiſcher Quietismus zu bezeichnen; ſie beſtand darin, daß ſie ſich über das Active und Operative in der Gottheit den heiligen Geiſt, hinaus und mit dem in ſich ruhenden, wirkungs- und thatloſen Abſoluten vollkommen identiſch ſetzten. Sie ſagten, wie Ruysbroek angibt: ſie ſelbſt ſeyen Gottes Weſenheit über die Perſonen der Gottheit und ſo abſolut ruhend, als ob ſie gar nicht exiſtirten, weil Gottes Weſen an ſich nicht activ ſey, ſondern nur der heilige Geiſt in Gott operire. Sie hielten ſich daher für höher, als den heiligen Geiſt, und glaubten, deſſen Gnade nicht zu bedürfen. Weder Gott noch ein Geſchöpf könne ihnen etwas geben oder nehmen. Im Himmel ſeyen keine Unterſchiede und Ordnungen, ſondern eine einzige, einfache, ſelige, thatloſe Weſenheit [das unterſchied- und prädikatloſe Abſolute]. Aus dieſer Weſenheit, Gott, ſey ihre Seele entſprungen, in dieſelbe würde ſie nach dem Tode wieder zurückkehren, am Ende der Dinge aber werde Gott ſelbſt nur dieſe eine, ſchlechthin ruhende Weſenheit ſeyn. Dieſe Menſchen, ſagt Ruysbroek, indem ſie alles Denken, Erkennen, Lieben und Wollen verſchmähen, gehen nur darauf aus, von Allem völlig frei zu ſeyn, und das [dieſes rein Negative] iſt ihnen wahre Armuth des Geiſtes und Seligkeit.

Die zweite Claſſe, die Ruysbroek macht, können wir pantheiſtiſche Idealiſten nennen; ſie ſetzten ſich einfach und unmittelbar Gott gleich und betrachteten ihr Ich als dergeſtalt identiſch mit Gott, daß ſie aus demſelben, als mit der göttlichen Schöpferkraft eins, alle Dinge hervorgegangen dachten. Ihre Meinung war, ſie ſeyen, von Natur Gott, durch ihren eigenen freie

illen zur Exiſtenz gekommen. „Wenn ich nicht gewollt hätte“, ach ein ſolcher, „wäre ich nicht geworden und keine Creatur. ıt weiß, will und kann nichts ohne mich; mit Gott habe ich ch und Alles geſchaffen; von meiner Hand hängen Himmel und de ab. Alle Ehre, die Gott zu Theil wird, wird auch mir er- eſen, denn in meiner Weſenheit bin ich Gott von Natur. Es d keine Perſonen in Gott, ſondern es iſt nur Ein Gott, und t ihm bin ich daſſelbe Eine, das er iſt.“

Auf die dritte Art wäre etwa die moderne Bezeichnung Pan- riſtismus anwendbar: es waren ſolche, die ſich Chriſto gleich lten, nach ſeiner Gottheit und Menſchheit. „Was Chriſtus iſt“, lautete nach Ruysbroek ihre Rede, „das bin ich auch, geboren aus m Vater nach der Gottheit, geboren als Menſch in der Zeit. las ihm von Gott gegeben, das iſt auch mir gegeben. Er wurde das actuoſe Leben geſandt, mir zu dienen, für mich zu leben ıd zu ſterben, ich bin in das contemplative Leben geſandt, wel- es noch erhabener iſt, und zu dem auch Chriſtus gelangt ſeyn ürde, hätte er länger auf Erden gelebt. Alle Ehre, die ihm ge- ihrt, gehört auch mir und allen Contemplativen. Im Sakra- ıente werde ich mit ihm erhoben, denn ich bin mit ihm ein Fleiſch nd Blut, eine unzertrennliche Perſon.“

Die vierte Claſſe endlich, deren Bekenntniß reiner Nihilis- ıus war, weil ſie ſich mit dem abſoluten Nichts gleich ſetzten, atte nach Ruysbroek das Eigenthümliche, daß die ihr Angehöri- en das Maaß und das Maaßloſe, die Contemplation, Erkenntniß nd Liebe, alle Übungen und Ordnungen der Kirche, als da ſind akramente, Evangelien, Chriſti Leben, Leiden und Erlöſungs- erk, mithin Alles, was ſonſt für heilig gehalten wurde, verachteten. Mit Geringſchätzung auch des ewigen Lebens, ſtiegen ſie über ſich lbſt und alles Geſchaffene, über Gott und Gottheit hinaus und haupteten, daß weder Gott noch ſie ſelbſt, weder Wirken noch uhen, weder Gut noch Böſe, weder Seligkeit noch Verdammniß yen. Sie ſchienen ſich ſelbſt gänzlich verloren zu haben und nichts worden zu ſeyn, wie ſie auch glaubten, daß Gott nichts ſey.



Man könnte geneigt ſeyn, dieſe Charakteriſtik Ruysbroeks, beſonders das, was er über die Nihiliſten ſagt, für übertrieben zu halten. Auch war Ruysbroek kein Hiſtoriker und Kritiker. Allein, wenn wir auf der einen Seite die Energie und Maaßloſigkeit, auf der andern den ganzen Bildungsſtand des Mittelalters erwägen, ſo werden wir zugeben, daß, wenn einmal der Standpunct des geſunden chriſtlichen Gottesglaubens verlaſſen und der pantheiſtiſche eingenommen war, die Bekenner des letzteren hier, wie anderswo, zu den äußerſten Conſequenzen und Überſpannungen, am Ende bis zur geiſtigen Selbſtvernichtung [1]) fortſchreiten konnten. Angenommen jedoch, es ſey in dieſen Schilderungen etwas halb Apokryphiſches, ſo geben wir noch zum Schluß einen Überblick über das Syſtem eines Mannes, welcher die populären Lehren der pantheiſtiſchen Myſtiker aus dem roheren Vorſtellungskreiſe heraus in die Sphäre der Speculation erhoben hat [2]), über deſſen wahre Meinung aber kein Zweifel ſeyn kann, da ſie in Schriften niedergelegt ſind, die wir noch beſitzen [3]). Wir denken an den von der neueren ſpeculativen Philoſophie ſo hoch gefeierten Meiſter Eckart.

Heinrich Eckart oder Ekkard iſt einer der merkwürdigſten Menſchen des Mittelalters, aber wie bei ſo manchen Männern dieſer Zeit ihre Perſon völlig gegen ihre Production zurücktritt, ſo iſt es auch bei ihm. Sein Leben iſt faſt ganz in Dunkel gehüllt [4]).

---

1) Selbſt bei Suſo, der auch mit dieſen ſchwärmeriſchen Parteien in Verbindung ſtand, kommt die Äußerung vor: „Man verlieret ſich in dem ewigen Nichts, das iſt, in Gott.“ Auserleſ. Lebensbeſchreibungen heiliger Seelen, B. 3. S. 152. Fueßlins Ketzerhiſt. II, 26.

2) Eine treffliche Darſtellung der Denkart Meiſter Eckarts hat Dr. C. Schmidt, jetzt Profeſſor in Straßburg, gegeben in den theol. Studd. und Kritt. 1839, 3. S. 663—774. Vergl. Gieſeler K. G. II, 2. S. 630 ff.

3) Über die Schriften Eckarts ſ. Schmidt a. a. O. S. 670—687. *Tritheim* de script. eccl. c. 537. p. 130. Hauptſchriften: Expositio super Evangelium Johannis, Predigten, und vielleicht auch (Gieſeler K. Geſch. II, 2. 630. Note hh.) der Tractat von „den neun Felſen.“

4) Das Wenige, was wir wiſſen, iſt zuſammengeſtellt von Schmidt a. a. O. S. 664—670.

ie Zeit und der Ort ſeiner Geburt — Straßburg oder Sach-
n [1]) — ſind unbekannt, nicht minder die einzelnen Umſtände ſei-
s Lebens und das Jahr ſeines Todes. Wir wiſſen nur, daß er
Paris lernte und lehrte [2]), bei dem Streite zwiſchen Bonifa-
s VIII. und Philipp dem Schönen zum Papſte hielt und in
m Doctor der Theologie wurde, daß er ein Mitglied des Do-
inikanerordens und in Sachſen, Böhmen und am Rhein Pro-
incial dieſes Ordens war, daß er als mächtig ergreifender Predi-
r [3]) beſonders in Köln wirkte, wo er, wenn nicht früher ſchon
Paris oder anderwärts, mit pantheiſtiſch-myſtiſchen Begharden
Verbindung trat und deren Lehren in ein ſpeculatives Syſtem
rarbeitete. Dieſes Syſtem des Mannes, wie der Dom der
tadt, in der er lebte, gigantiſch zum Himmel ſtrebend, oder viel-
hr titaniſch den Himmel ſtürmend, iſt für uns das Wichtigſte.
kit der ariſtoteliſchen Scholaſtik nicht unbekannt [4]), aber mehr
n Plato, dem „großen Pfaffen", wie er ihn nennt [5]), und
eſſen alexandriniſchen Nachfolgern angezogen, durch die myſtiſchen
lemente in Auguſtins Schriften ohne deſſen Erbſündenlehre ge-
ährt, von den Grundlagen, die der Areopagite, Scotus Erigena
nd die früheren Myſtiker des Mittelalters gelegt, ausgehend, nä-
er aber an die pantheiſtiſchen Lehren, die von Amalrich von Bena
nd David von Dinant auf die Secte des freien Geiſtes und ei-
nen Theil der Begharden übergegangen waren, ſich anſchließend,
bildete Meiſter Eckart aus dieſen Elementen in freier Originali-
ät [6]) ein Syſtem, welches zwar der Kirchenlehre nicht wider-

1) Peter Noviomagus in der Vorrede zu Taulers Werken (Köln 1543.) nennt ihn Doctor Eckart von Straßburg; die Dominikaner Quétif und Echard (Script. Ord. Praedic. Par. 1719, I, 507.) laſſen ihn, vielleicht mit mehr Wahrſcheinlichkeit, in Sachſen geboren ſeyn. Tritheim ſagt ganz allgemein: natione Teutonicus.

2) Als Lehrer am Collegium von St. Jacques.

3) Tritheim: praedicando famosissimus est habitus.

4) Tritheim bezeichnet ihn als in philosophia *Aristotelica* omnium suo tempore doctissimus. De scriptor. eccl. c. 537. p. 130.

5) Schmidt a. a. O. S. 688.

6) Tritheim rühmt Eckart als ingenio subtilis et clarus eloquio.

ſprechen ſollte, aber ihr dennoch, indem es deren Formeln nur als Allegorien und Symbole ſpeculativer Ideen gebraucht, in den innerſten Grundlagen widerſtreitet [1]), und als das bedeutendſte mittelalterliche Vorſpiel der modernen pantheiſtiſchen Speculation zu betrachten iſt.

Der Grundgedanke Eckarts iſt die ewige Selbſtentäußerung Gottes und die ewige Rückkehr Gottes in ſich ſelbſt; das Hervorgehen der Creatur aus Gott und ihr Zurückkehren in Gott durch Entſagung ihrer ſelbſt und Erhebung über alles Creatürliche. Dieſer Grundgedanke aber, die pantheiſtiſch-theoretiſche und die myſtiſch-practiſche Seite in ſich ſchließend, entfaltet ſich in folgenden Hauptſätzen [2]). Gott iſt das Weſen, d. h. das einzig wahre, allgemeine, nothwendige Seyn, er allein iſt, denn er hat die Weſenheit aller Dinge in ſich [3]); Alles außer ihm iſt Schein [4]) und iſt nur, inſofern es in Gott oder Gott ſelbſt iſt [5]). Das Weſen Gottes, über jede Relation oder „Weiſe" erhaben und darum unausſprechlich und namenlos, iſt aber nicht bloß (wie Amalrich lehrte) abſtractes Seyn, todte Subſtanz, ſondern es iſt Geiſt, höchſte Vernunft, Denken, Wiſſen, „Bekennen." Das Eigenthümlichſte Gottes iſt das Denken [6]), und, indem Gott ſich ſelbſt denkt, wird er erſt Gott, wird die Gottheit, die verborgene Finſterniß, der einfache, ſtille Grund des göttlichen Weſens, zum wirk-

1) ... Dum nimis philosophiam insequens, *novitatem terminorum contra theologorum consuetudinem ubique curiose immiscuit*, varioseque errores induxit — ſagt Tritheim; doch fügt derſelbe auch weiterhin hinzu: Nihilominus ubi *catholice* scripsit, satis *profunda* et utilia dogmata dedit.

2) Ausführlich entwickelt bei Schmidt a. a. O. S. 687 — 733.

3) „Weſen iſt ein erſter nam, alles das gebrechlich iſt, das iſt abfal von weſen."

4) „Alle creaturen in ſich ſelber ſeind nicht." Oder: „ſeind eyn lautter nicht."

5) „Er hat aller creaturen weſen in ihm, er iſt ein weſen, das alle weſen in ihm hat." Ähnlich die deutſche Theologie Kap. 34: „Gott iſt aller Weſenden Weſen."

6) „Der herr iſt ein lebende, weſende, yſtige vernünfftigkeit, die ſich ſelber verſtet."

hen Gott [1]). Gott tritt aus ſich hervor und dieß iſt die ewige, thwendig im Weſen Gottes gegründete Erzeugung des Soh-
s. In dem Sohne, dem ſchöpferiſchen Worte, aber gebiert Gott gleich alle Dinge, und da alles Wirken Gottes, identiſch mit ſei-
m Denken, ein zeitloſes iſt, ſo iſt die Schöpfung in einem wigen Nun [2])." Gott iſt nicht ohne die Welt und die Welt, s ſein Andersſeyn, ewig mit ihm [3]). Die Creatur, obwohl aus ott gleichſam herausgeſetzt, iſt doch nicht getrennt von ihm, nſt wäre Gott durch ein außer ihm Seyendes begränzt; vielmehr der Unterſchied in Gott ein ewig ſich aufhebender; durch den ohn, der mit Gott eins iſt, ſind alle Dinge in Gott, und was Gott iſt, das iſt ſelbſt Gott [4]). So kann man ſagen, ebenſo-
hl: „alle ding ſeind Gott ſelber", als: „Gott iſt alle ding [5])." n dieſem Sinne iſt auch, weil in Gott ſeyend, alles Geſchaf-
e gut.

Demnach iſt die ganze Schöpfung eine Manifeſtation Gottes, e Creatur trägt „eine Urkunde göttlicher Natur", einen Abglanz r ewigen Gottheit an ſich, ja eine jede iſt „voll Gottes [6])." othwendig aber ſtrebt das außer ſich geſetzte Göttliche wieder in h zurück, es will ſich ſeiner Endlichkeit entledigen, aus der Ent-
eiung wieder in die Einheit eingehen. Darum hat alles Crea-
tliche einen tiefen, ſchmerzlichen Zug nach der Einigung mit Gott unbewegter Ruhe [7]). Nur dann, wenn Gott, der durch den

1) Die Gottheit urſprünglich „verborgen finſternuß" wird, indem ſie wirkt h hervortritt, Gott: „Gott und gotheyt hat underſcheyd, an würcken und an würcken."

2) S. Schmidt a. a. O. S. 695.

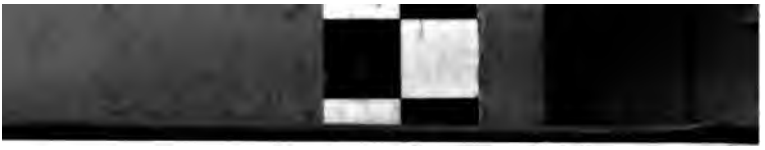
3) „Ee die creaturen warent, do was gott nit gott."

4) „Er iſt ein lauter ynſtan in ſich ſelber, da weder diß noch das iſt, n was in gott iſt, das iſt gott."

5) Schmidt S. 697.

6) „Ein yegliche creatur iſt voll gottes." ... „Hie ſeind alle graßblet-
r, und holtz und ſtein, und alle ding ein."

7) „Alle creaturen ſuchent etwas gott gleich." Alle ſuchen ihre „natür-
h ſtatt" und wenn Eckart gefragt würde, wozu alle Creaturen geſchaffen ſeyen, würde er ſagen: „ruw (Ruhe)", und abermals: „ruw" und zum dritten: uw."



Sohn in das Andersseyn heraustritt, durch die Liebe, den heiligen Geist, wieder in sich zurückkehrt, ist das Wesen Gottes in der Dreieinigkeit vollendet, und er „ruhet mit sich selber und mit allen Creaturen [1])."

Obwohl Gott sich in Allem offenbart, so offenbart er sich doch, weil er wesentlich Geist und Denken ist, vorzugsweise im Geist und in der Vernünftigkeit, also im Menschen. Der Geist erkennt und weiß sich nur im Geiste, der unendliche, insofern er sich selbst als endlichen gesetzt hat, im endlichen; „sein Erkennen ist mein Erkennen [2])." Gott kommt in dem Menschen zum Bewußtseyn und der Mensch weiß Gott durch Gott. „Einfältige Leute wähnen, sie sollten Gott sehen, als stände er da und sie hie [er jenseits, sie diesseits], das ist nit; Gott und ich seind ein mit bekennen [3])." Es kommt nun darauf an, daß der Mensch sich dieser Einheit mit Gott bewußt werde und in ihr lebe. In dem Menschen sind zwei Grundvermögen, das Denken und das Wollen; das letztere ist das untergeordnete; der Seele eigenstes, innerstes Wesen ist das Denken, der Geist, die Vernünftigkeit, der ungeschaffene Funke, das unauslöschliche Licht [4]). In ihm trägt der Mensch unmittelbar das Bild Gottes, durch diese „gottförmige" Kraft, der nichts Geschaffenes genügt, tritt der Mensch in die Einheit mit Gott, welche weder Verstand, noch Liebe, noch Wille zu erreichen vermögen [5]).

Das ungeschaffene Licht, das vollkommene Begreifen Gottes wird jedoch gehemmt durch die Leiblichkeit, die Mannichfaltigkeit und die Zeitlichkeit. Um diese Schranken zu überwinden, hat sich Gott dem Menschen geoffenbart und ist im Fleische erschienen [6]). Christus, mit Gott vollkommen eins und dieser Einheit sich bewußt, war der eingeborene Sohn Gottes, und das Wesen der in

1) Schmidt S. 702.

2) Schmidt S. 704.

3) Ebendas. S. 705. Note 52.

4) „Die sel hat etwas in ir, ein fünckli der vernunfft, das nymmer erlöschet." ... „Vernünfftigkeit ist das oberst teil der sel."

5) Schmidt S. 706—710.

6) Ebendersl. S. 710 ff.

ihm vollendeten Offenbarung liegt darin, daß Jeder, der ebenso rein zur Einheit mit Gott hindurchdringt, gleich ihm ein Sohn Gottes ist, ja im Wesen derselbe Sohn wie er. „Das hat uns der Sun vom Vatter geoffenbart, daß wir der selbe Sun seyen [1]."

Aber obwohl die Einigung mit Gott vorzugsweise durch das Denken, Bewußtseyn vollzogen wird, so gehört doch dazu auch ein entsprechender Act des Willens, etwas Practisches, die Entsagung, Entäußerung, durch welche der Mensch über alles Endliche hinausgeht. Der Mensch muß nicht nur alle Creatur, die Welt, das irdische Gut dahinten lassen und die Begierde ertödten [2]), sondern vor allen Dingen muß er sein Ich aufgeben, sich selber zu Nichte machen [3]) und dasjenige werden, was er war, ehe er in die Zeitlichkeit herausgetreten; ja der Mensch muß über das höchste Gut, über die Tugend, Frömmigkeit und Seligkeit und über Gott selbst, als etwas außer und über dem Geiste, hinausgehen, und wenn er dann sich selbst und Alles, was nicht Gott ist, in sich vernichtet hat [4]), so bleibt nichts übrig, als das reine, lautere Wesen Gottes selbst, in dem alles Getheilte absolut geeinigt ist. In diesem Sinne wird zwar Eckart auch ascetisch und fordert Gelassenheit, Armuth des Geistes, Lauterkeit des Herzens; das Primitive und Dominirende jedoch bleibt ihm stets die Erkenntniß, und in ihr liegt ihm der Kern der ewigen Seligkeit [5]).

Ein Mensch, der diese Stufe erreicht hat, ist im Stande der Unschuld und Gerechtigkeit; er braucht nichts mehr von Gott zu bitten oder zu nehmen, als ob er außer oder unter Gott wäre; sein Wille ist kein anderer mehr, als der göttliche, so daß er selbst

1) S. 711. Note 70.

2) „Wem nit klein und als ein nicht seind alle zergenkliche ding, der findet gott nit."

3) „Sol gott icht mit dir in dir machen, so mustu zu nicht worden sein."

4) Man muß Gott nach Eckart suchen „one weise", nur dann empfängt man ihn, „als er in im selber ist"; die, welche ihn noch äußerlich suchen, können von den Menschen für heilig gehalten werden, „aber von innen seind sy esel, wann sy versteent nit den underscheid götlicher warheit."

5) „Davon bin ich allein selig, das gott vernünfftig ist, und ich das bekenne." Schmidt S. 718. Note 88.

ſündigte, wenn es in Gottes Willen läge [1]). Ein ſolcher genie
auch der höchſten Freiheit; los von allen Menſchen und Dinge
weder den Himmel begehrend noch die Hölle fürchtend, liebt
Alles nur in Gott auf gleiche Weiſe. Er frägt auch nicht meh
was iſt Gottes Wille? Denn zwiſchen ſeinem Willen und de
göttlichen iſt kein Unterſchied mehr, es iſt einer und derſelbe. W
aber Gott in dem Menſchen will, das iſt dasjenige, wozu d
Menſch die ſtärkſte Neigung, wozu er ſich am meiſten innerli
getrieben fühlt, „das, worzu wir geneigt ſeind und aller dick
werden ermanet" [2]); und ſo braucht der Menſch — dieß iſt d
gefährliche Lehre des freien Geiſtes — nur der inneren Stimme
folgen, um den göttlichen Willen zu vollbringen; und anders kan
es auch nicht ſeyn, denn der Menſch iſt ja nun Gott gleich, „wa
Gott iſt die Gerechtigkeit, und darumb, wer in der Gerechtigke
iſt, der iſt in Gott, und er iſt ſelber Gott [3])."

In dieſer Weiſe, indem nun zwiſchen der Seele und dem ei
geborenen Sohne kein Unterſchied mehr, und der von Gott au
gegangene Geiſt in Gott zurückgekehrt iſt, ſtellt ſich in jedem g
rechten Menſchen fortdauernd das Geheimniß der Dreieinigkeit he
er iſt daſſelbe Weſen, dieſelbe Subſtanz und Natur, wie Go
ſelbſt; er nicht ohne Gott, Gott nicht ohne ihn, und er mag ſpr
chen: „wäre ich nicht, ſo wäre Gott nicht; er kann meiner
wenig entbehren als ich ſeiner [4])." Ja in dem Bewußtſeyn di
ſer unauflösbaren Einheit könnte der Menſch ſelbſt Gott trotzen
wenn der gerechte Menſch etwas wollte, und es wäre möglic
daß Gott es nicht wollte, ſo müßte er dennoch, was er al
den wahren Willen des unendlichen Geiſtes, als das Weſen d
Gerechtigkeit erkennte, durchſetzen und „nicht eine Bohne groß a

---

1) Schmidt S. 719 ff.

2) „Volgeten wir dem, darzu uns gott haben wil, das iſt das worzu w
geneigt ſeind, und aller dickeſt werden ermanet, und aller meiſt zuneigung h
ben. Volgte der menſch dem, gott geb im das meiſt in dem aller minſte
und das ließ er nymmer." Schmidt S. 724. Note 105.

3) Schmidt S. 725 und 26, beſ. Note 111.

4) Schmidt S. 729. Note 120.

Gott achten [1])." Vollends aber iſt für einen ſolchen innerlichen, göttlichen Menſchen alles Äußerliche, alle Sitte und Gewohnheit, es ſind für ihn die Tugend- und Heilsmittel der ſtrebenden Menſchen gleichgültig, er iſt aller Sünde ledig, über die äußeren Satzungen der Kirche und des Staates erhaben [2]).

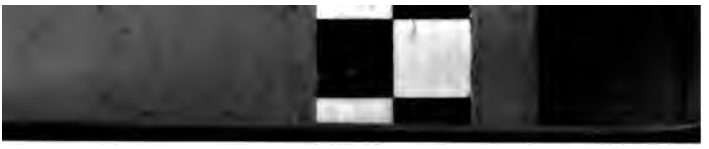
So entwickelte ſich bei Eckart, indem von ihm, wie es bei allem Pantheismus geſchieht, die Realität und (relative) Selbſtändigkeit der creatürlichen Perſönlichkeit, das Weſen der Freiheit, der Sünde, der Erlöſung und der Gnade verkannt wurde, von dem einfachen Satze aus, daß Gott allein das Seyende, das wahre Weſen, die Creatur aber an und für ſich nichts ſey, in einſeitiger Begriffsoperation und bei excluſiver Auffaſſung des Menſchen als bloßen Denkweſens ein Syſtem, welches in ſeiner letzten Spitze in abſolute Selbſt- und Vernunftvergötterung, ja in titaniſchen Gottestrotz ausging. Und wenn er auch nicht offenbaren Antinomismus predigte, ſo mußte doch ſeine Lehre Gleichgültigkeit gegen die herrſchenden Geſetze und innere Loslöſung von denſelben befördern und bei minder geiſtigen und tiefen Naturen auch ſittlich verheerende Wirkungen hervorbringen. Dabei iſt jedoch die Tiefe und Kühnheit ſeines Geiſtes und die Innerlichkeit ſeines Weſens in vollem Maaße anzuerkennen; nur möchte es etwas voreilig ſeyn, ihn bloß um der letzteren Eigenſchaft willen mit Arnold [3]) unter die Vorläufer der Reformation zu ſtellen.

Dieß waren die Lehren der ſpäteren Begharden; ſo waren ſie auch in ihrer ſublimſten ſpeculativen Faſſung durch Eckart beſchaffen. Kamen nun hierzu noch jene Geſetzloſigkeiten im Leben, die wir ſchon berührt, ſo war es natürlich, daß die Kirche gegen ſie einſchritt. In Köln, welches im Mittelalter ein Sammelplatz aller Geiſtesrichtungen war, kam man ihrem muckeriſchen Weſen zuerſt auf die Spur. Ein Ehemann, der ſeiner mit den Begharden ver-

1) S. 733. Note 126: „Den gerechten menſchen iſt alſo ernſt zu der gerechtigkeit, were das gott nit gerecht were, ſy achtent nit ein bonen groß uff gott."

2) Ebendaſ. Not. 128.

3) Hist. Theol. myst. Francof. 1702. p. 306.



bundenen Ehefrau verkleidet nachſchlich, entdeckte ihr Paradies brachte ſie zur Anzeige. Viele wurden beſtraft, verbrannt, Rhein ertränkt [1]). Dieß geſchah um 1325, nachdem ſchon Jahre vorher ein Haupt der Partei, Walther [2]), den Feuertod duldet. Nichts deſto weniger erhielten ſie ſich im Stillen. A nachher zeigte ſich, daß ſelbſt der Provincial der Dominikaner, von uns geſchilderte Eckart, ſich zu dieſen Geſinnungen beke Die Sittenloſigkeit, den offenbaren Antinomismus der Sec konnte freilich dieſer tiefſinnige und auch ſeiner ſtrengen Sittlic wegen gerühmte [3]) Mann nicht theilen, aber an der Unkirchlic und ſittlichen Gefährlichkeit ſeiner Lehren war noch weniger zweifeln. Es erfolgte daher, jetzt ſchon nach Eckarts Tode, 27ſten März 1329 eine Bulle Johanns XXII., worin dieſe ren verdammt wurden [4]). Aber auch noch ſpäter, um 1335 1357, ja das ganze 14te Jahrhundert hindurch zeigen ſich Sp der Begharden, zunächſt in Köln, dann in Straßburg, Conſt Speier, Magdeburg, Erfurt, Lübeck und an andern Orte Überall waren ſie mit der Kirche in Oppoſition und die Kirche Vertilgungskampfe gegen ſie begriffen.

Indeß nicht bloß die hierarchiſche Orthodoxie der Kirche m gegen ſie reagiren, ſondern auch eine beſſere, von der Grund des chriſtlichen Theismus ausgehende, Myſtik. Dieſe ſtiſche, zunächſt noch überwiegend contemplative, Myſtik, nicht

1) Chronik des Wilhelm von Egmont in *Matthaei* vet. aevi Anal 643. Schmidt a. a. O. S. 668.

2) Trithemii Chron. Hirsaug. II, 155.

3) So die Dominikaner Quétif und Echard, auf ältere Zeugniſſ ſtützt, in den Script. Ord. Praed. I, 507 und 508. Andres bei Schm a. a. O. S. 744.

4) Schmidt a. a. O. S. 668 und 669. Die Bulle findet ſich in *R naldi* Ann. XV, 389. Nro. 70. und *D'Argentré* Collect. I, 312. Im genden Jahre erließ Johann XXII. eine neue Bulle gegen die deutſchen B harden, *Eccardi* Corp. histor. med. aevi II, 1036. In demſelben J verdammten auch die heidelberger Theologen die Lehren Eckarts. *Trith* de Script. eccl. c. 537.

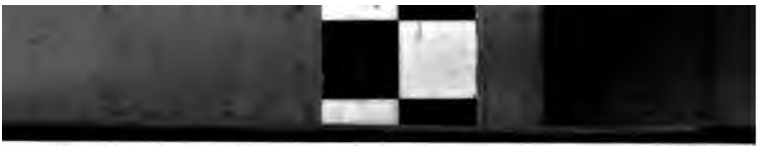
5) Nachweiſungen bei Gieſeler II, 3. S. 267.

nde eine Tochter, noch weniger aber eine Feindin der Kirche, bildet ein Mittelglied zwiſchen den beghardiſch-ketzeriſchen und den kirchlich-myſtiſchen Lehren und zugleich den Anfangspunct zu der merkwürdigen Entwickelungsreihe, die in den Brüdern vom gemeinſamen Leben hervortritt, in deren Mitte ſich dann die contemplative Myſtik zur practiſchen abklärte, und der fromme Aſſociationsgeiſt, der urſprünglich die Beguinen und Begharden hervorgerufen, eine reinere und höhere Form fand.

Drittes Hauptſtück.

Übergang zu den Brüdern vom gemeinſamen Leben durch Johann Ruysbroek.

Der Hauptrepräſentant jener theiſtiſchen, aber noch vorherrſchend contemplativen, überſchwänglichen Myſtik iſt Ruysbroek, ein höchſt einflußreicher Mann. Von ihm an und durch ihn erhält die myſtiſche Tendenz in den Niederlanden und in Deutſchland einen Umſchwung und läutert ſich von Stufe zu Stufe bis zur Hervorbringung der ſchönſten Erſcheinungen des chriſtlichen Sinnes und Lebens. Er hat das Gute der älteren frommen Genoſſenſchaften ohne ihre Fehler und Verderbniſſe; er theilt die Wärme und Innerlichkeit ihrer Myſtik, aber er bekämpft ihren Pantheismus und Antinomismus; er ſtrebt, wie ſie, nach dem Apoſtoliſchen, aber er ſucht daſſelbe nicht ſowohl in der äußeren Form, als vielmehr im Geiſt und in der ganzen Lebensrichtung; er hat ein freies Urtheil über die Mängel der beſtehenden Kirche, aber dieß verleitet ihn nicht zur Feindſchaft und deſtructiven Oppoſition, ſondern erzeugt in ihm bloß reformatoriſche Geſinnungen. Doch iſt auch er noch in gewiſſen Schranken zurückgehalten. Seine Myſtik hat falſche, ungeſunde, ſchwärmeriſch ſinnliche Beſtandtheile; es mangelt ihm noch der practiſche Geiſt; er hat kein Intereſſe für Wiſſenſchaft und freiere Geiſtesbildung. Darum mußte auch ſeine Richtung wieder durch eine hö-



here, dieß Alles in ſich ſchließende, abgelöſt werden, und dieſe ſehen wir, zum Theil durch ihn veranlaßt, in den Brüdern des gemeinſamen Lebens hervortreten oder doch aus deren Inſtituten ſich entwickeln.

Wir werden zuerſt in der Kürze Ruysbroecks Leben erzählen, dann aber beſonders ſeine myſtiſche Lehre darſtellen und das Reformatoriſche in ſeiner Denkart ſchildern. Später werden wir noch einmal auf ihn zurückkommen, um den Einfluß nachzuweiſen, den er perſönlich auf Gerhard Groot, und den ſeine Kloſtereinrichtung auf die Stiftung des gemeinſamen Lebens hatte.

Der Prieſter und Kanonikus Johannes[1]), deſſen Geſchlechtsnamen wir nicht kennen, trägt gemeinhin den Namen Ruysbroek[2]) von einem an der Senne zwiſchen Brüſſel und Hall gelegenen Dorfe, wo er ums J. 1293 geboren wurde. Tritheim nennt ihn einen Deutſchen von Geburt; dieß war er im weiteren Sinne, wie er denn auch der Geiſtesrichtung folgte, welche damals in der deutſchen Theologie vorherrſchte, und hinwiederum durch Tauler und Andere auf dieſe großen Einfluß übte. Elf Jahre alt wurde er von einem ſeiner Verwandten, einem Kanonikus zu Brüſſel, zur Schule gebracht, die er vier Jahre beſuchte. Wo er weitere Studien machte, wiſſen wir nicht. Er widmete ſich von früher Jugend an mehr der Frömmigkeit, als wiſſenſchaftlichen Be-

---

1) Über das Leben Ruysbroecks handeln *Trithemius* de script. eccl. c. 672, p. 157. Ein ungenannter Kanoniker in Surius Ausgabe v. Ruysbroecks Werken, Köln 1692. S. 1—8. Val. *Andreae* Biblioth. belgica p. 555. *Foppens* Bibl. belg. II, 720. *Fabricii* Bibl. med. et inf. Lat. IV, 127. Schroeckh K. Geſch. 34, 274 ff. Vornehmlich aber die Monographie: Richard v. St. Victor und Joh. Ruysbroek von Engelhardt, Erlangen 1838. S. 167—170, und wieder S. 325 ff.

2) Der Name wird ſehr verſchieden geſchrieben: Rusbrock, Rusbroch, Ruysbroch, Ruyſebroeck, Rüſebruch, Reisbruch, ja ſelbſt Rusber (in einer alten franzöſiſchen Ausgabe). Ich habe die von Engelhardt vorgezogene Schreibung angenommen; doch könnte man zweifelhaft ſeyn, ob nicht die (nach Foppens) auf des Mannes Grabſtein befindliche Form des Namens: Ruyſebroeck die richtigere ſey.

ſtrebungen. Faſt alle älteren Schriftſteller, die über ihn berichten, bemerken, er ſey mehr andächtig, als gelehrt geweſen [1]). Seine Frömmigkeit war auch die Kraft, wodurch er die Gemüther entzünden und bedeutende Wirkungen hervorbringen ſollte. Im 24ſten Jahre wurde er zum Prieſter geweiht, und, um dieſelbe Zeit oder bald nachher, Vicarius bei der St. Gudila-Kirche in Brüſſel. Schon damals machte er ſich durch ſeine Neigung zur Stille, Zurückgezogenheit und Beſchaulichkeit bemerklich. Man ſah ihn, ähnlich wie es Plato im Gaſtmahl von Sokrates erzählt, auf der Straße von Brüſſel, unbekümmert um das Treiben in ſeiner Nähe, in tiefe Betrachtung verſenkt einhergehen. Zwei Laien erblickten ihn ſo; der Eine ſprach: O, daß ich ſo heilig wäre, wie dieſer Prieſter! — Der Andere: Um Alles nicht, da würde ich keinen frohen Tag mehr haben! — Ruysbroek ſelbſt, der es vernahm, ſagte bei ſich: Wie wenig kennſt du die Süßigkeit, welche denen zu Theil wird, die den Geiſt Gottes ſchmecken. Seine Abgeſchiedenheit ſoll ſo weit gegangen ſeyn, daß er ſich ſelbſt vor ſeiner Mutter, die, vom Rufe des Sohnes angezogen, nach Brüſſel kam, nicht ſehen ließ. Dabei unterſchied aber Ruysbroek wahre, innerliche Frömmigkeit von Schwärmerei: es war damals eine Frau in Brüſſel, vermuthlich eine Beguine oder Schweſter des freien Geiſtes, die viele Anhänger hatte und in ſo großem Rufe der Heiligkeit ſtand, daß das Volk glaubte, ſie würde, wenn ſie zum Abendmahl ginge, von zwei Seraphim begleitet; mehrere Lehrer hatten ſich an der Schwärmerin verſucht, aber erſt dem Ruysbroek gelang es, ſie zu widerlegen. Wir finden hier das erſte Beiſpiel ſeines Kampfes gegen die falſche freigeiſteriſche Myſtik, den er ſpäter mehrfach auch in ſeinen Schriften führte.

Bis zum ſechzigſten Jahre hatte ſich Ruysbroek den Geſchäf-

1) Tritheim ſagt: Vir (ut ferunt) devotus, sed parum literatus. Andreä: Vir divinae contemplationi addictissimus, et sanctitatis majoris quam doctrinae. Ungemein geprieſen wird Ruysbroek um ſeiner Erleuchtung und innigen Frömmigkeit willen von Gottfr. Arnold in der Kirch. und Ketzer-Geſch. I, 553. und in der Geſch. der myſt. Theol. K. 21. S. 412. Arnold hat auch Vieles von Ruysbroek überſetzt. S. unten.

ten des weltprieſterlichen Standes mit anerkanntem Eifer unterzogen. Nun überwog die in ſeiner Natur ſo mächtige Neigung zur Contemplation. Er zog ſich mit mehreren Freunden in das Kloſter Grünthal zurück. Dieſes Kloſter, einem neugeſtifteten Vereine regulirter Chorherren des heiligen Auguſtin angehörig, befand ſich zwei Meilen von Brüſſel in einem großen Buchenwalde, Sonjenboſch, an deſſen ſüdlichem Ausgange das in der neueren Geſchichte ſo berühmte Waterloo liegt. Ruysbroek wurde unter dem Propſt Franco der erſte Prior dieſes Kloſters [1]) und der Urheber einer Reformation der Kanoniker, die ſich weit in den Niederlanden verbreitete. Ganz der Betrachtung hingegeben, verlor ſich Ruysbroek, wie uns ein Ordensgenoſſe erzählt, wenn ihn der Geiſt ergriff, gern in die einſamſten Stellen des ſchönen Waldes, der das Kloſter umgab; da zeichnete er ſich in eine Wachstafel ſeine Eingebungen auf; zu Hauſe führte er dann den Entwurf aus [2]); aber wenn er auch, bei mangelnder Gnade, bisweilen Wochen lang im Schreiben unterbrochen wurde, ſo ſoll er doch — Ähnliches wird auch von einem andern contemplativen Mann, Plotinus, berichtet — ſogleich wieder den Faden gefunden haben. So entſtanden, nach ſeiner Überzeugung ganz unter Eingebung des heiligen Geiſtes, weßhalb er auch der ekſtatiſche Lehrer genannt wurde, ſeine zahlreichen Schriften, manche in brabäntiſcher Mundart, andere in lateiniſcher Sprache [3]).

---

1) *Andreae* Bibl. belg. p. 555.

2) *Andreae* Bibl. belg. p. 556.

3) Trithem: Scripsit patrio sermone ad aedificationem simplicium quaedam opuscula, quae per alium post ejus mortem in latinum conversa, in certis optima, in quibusdam vero a doctoribus [J. Gerson] feruntur esse erronea. Der erſte Überſetzer ins Lateiniſche war Gerh. Groot, der zweite Laur. Surius (Ausgaben Köln 1552, 1609 und 1692); ins Deutſche überſetzte Ruysbroeks Schriften Gottfr. Arnold, Offenb. 1701. Hauptſchriften: De ornatu nuptiarum spiritualium — De profectu religiosorum — Commentaria in Tabernaculum Foederis — Speculum aeternae salutis — De septem gradibus amoris — De quatuor tentationibus — De calculo — De vera contemplatione. S. *Andreae* Bibl. belg. p. 556. *Foppens* II, 721. Engelhardt S. 172.

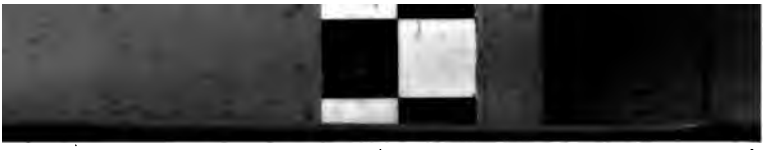
Im Grünthal empfing Ruysbroek die Beſuche Taulers und Gerh. Groots: auf Beide machte er tiefen Eindruck, und durch Beide wirkte er, wiewohl in ſehr verſchiedener Weiſe, auf die Nachwelt faſt noch mehr, als durch ſeine Schriften. Aber auch viele andere Perſonen jeden Alters und Standes, vornehmlich aus Flandern und den Rheingegenden bis nach Baſel hinauf, wallfahrteten zu dem frommen Greiſe, dem vielgeprieſenen Lehrer der ſelbſtverleugnenden Gottesliebe. Alle erbaute und entzündete er, und Manche, namentlich Frauen, gewann er für das beſchauliche Leben. Sein Ruf machte ihn nicht ſtolz: er war mild, beſcheiden, freundlich, theilnehmend, unterzog ſich den Handarbeiten, den Faſten und Wachen mit großer Strenge und verrichtete auch die geringſten Dienſte des Kloſters. Erſt im hohen Alter ließ er ſich beim Niederſchreiben ſeiner Aufſätze durch einen Schreiber unterſtützen. In der Contemplation war er ſo geübt, daß er ſich ihr jederzeit hingeben konnte. Bei der Adminiſtration der Meſſe wurde er ſtets von einer großen, oft überwältigenden, Andacht ergriffen.

So verfloß das Leben Ruysbroeks, wie das ſolcher Männer überhaupt, ſanft, heiter und ſtille. Seine Einfachheit und Mäßigkeit ließ ihn ein ſehr hohes Alter erreichen. Aber zuletzt ſehnte er ſich nach ſeiner Auflöſung und ſoll auch den Tag derſelben vorausbeſtimmt haben. Er ſtarb den 2ten December 1381, im 88ſten Jahre ſeines Alters, im 64ſten ſeines Prieſterthums, und ward in der Kirche ſeines Kloſters beigeſetzt; ein Grabſtein mit einfacher Inſchrift bezeichnete die Stätte [1]).

Da das Leben Ruysbroeks wenig Hiſtoriſches bot, ſo wurde es bei der innerlichen Bedeutung des Mannes mehrfach von der Sage ausgeſchmückt. Es ſind uns davon folgende Züge überliefert [2]). Als ſeine Mutter, die nach Brüſſel gekommen war, ihn zu ſehen, ihren Zweck nicht erreichen konnte, ging ſie ſelbſt in einen frommen Verein, hoffend, ihm dadurch näher zu treten. Auch dieß war erfolglos und ſpäter genügte ihr die geiſtige Gemeinſchaft. Nach ihrem Tode erſchien ſie dem für ſie betenden Sohne zu wie-

1) *Andreae* Bibl. belg. p. 557. Die Inſchrift *Foppens* II, 722.

2) Aus der alten Biographie zuſammengeſtellt bei Engelhardt S. 325 ff.



derhohlten Malen und bat ihn flehentlich, ſie von der Pein des Fegefeuers zu erlöſen; er that es durch das von ihr angegebene Mittel, die erſte Meſſe, die er als Prieſter las. Beſonders wurden Ruysbroeks innere Kämpfe, ſo wie die Tiefe und Höhe ſeiner Contemplation durch Legenden veranſchaulicht: er wurde, ſo erzählte man, häufig vom Teufel in Geſtalt eines ſcheußlichen Thieres beſucht; aber auch Chriſtus kam zu ihm, ja einmal ſagte ihm dieſer, indem er in Geſellſchaft der Himmelskönigin und aller Heiligen erſchien: Du biſt mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe [1]). Die tiefe Gluth der Andacht Ruysbroeks aber fand ihre Veranſchaulichung in folgender Erzählung: einſt ſuchten ihn die Brüder lange in der Einſamkeit des Waldes, wo er ſo gern verweilte; endlich erblickte Einer einen Baum, der in Flammen zu ſtehen ſchien; unter dieſem ſahen ſie Ruysbroek, ganz der Betrachtung hingegeben.

Die Lehren dieſes merkwürdigen Mannes, des Patriarchen niederländiſcher und deutſcher Myſtiker, ſind neuerlich vollſtändig und trefflich zuſammen geſtellt worden [2]). Wir verweiſen auf dieſe Darſtellung und heben hier nur das Weſentlichſte hervor. Ruysbroek geht von dem göttlichen Weſen aus, ſteigt dann zum Menſchen herab und zeigt endlich — dieß iſt das Hauptziel ſeiner Betrachtungen — wie der Menſch mit Gott eins werde, ohne ſeine Selbſtheit zu verlieren und in Gott zu zerfließen. Gott iſt [3]) die überweſentliche Weſenheit alles Seyenden, zugleich ewig in ſich ruhend und das lebensvolle, bewegende Princip alles von ihm Geſchaffenen [der Unbewegt-Bewegende]. Seiner Weſenheit nach iſt Gott ewiges Ruhen, in welchem weder Zeit noch Ort, weder Vor noch Nach, weder Begehren noch Haben, weder Licht noch

---

1) Ähnliches hat die Sage bekanntlich von Thomas Aquin überliefert, dem einſt ein Crucifix zugerufen haben ſoll: Recte de me scripsisti, Thoma! Das Mittelalter mußte Alles wunderbar, ſymboliſch, anſchaulich haben.

2) In der Monographie von Engelhardt S. 173—264. Vergl. auch de Wette's Sittenlehre II, 2. S. 237.

3) Bei Engelhardt S. 173—177.

nſterniß iſt; aber zugleich gibt er ſich kund in ewigen Actionen
s Erkennens, Wollens und Liebens, die ihn auch ſelbſt aus-
achen. Ruhend in ſeiner Weſenheit iſt er zugleich ewig wirkend
d einfließend in die Natur und Beides, Ruhen und Wirken, iſt
t einfacher, durchſichtiger Klarheit erfüllt. Dieſer Gott iſt Einer
ſeiner Natur, dreieinig in ſeinen Perſonen. Durch die Einheit
r Natur bleibt Gott ewig in ſich ſelbſt, durch die Dreiheit der
rſonen, die nicht bloß in unſerm Denken, ſondern in Wirklich-
t unterſchieden ſind, iſt er lebensvoll und fruchtbar in Ewigkeit.
ie Natur kann nicht ſeyn ohne Perſonen, und dieſe haben ihren
eſtand in der Natur. Der Vater iſt das ewige, weſentliche, perſön-
he Princip; er zeugt die ewige Weisheit, der Sohn, ſein unge-
affenes, perſönliches Abbild; aus der gegenſeitigen Anſchauung
ider fließt ein ewiges Wohlgefallen, ein Feuer der Liebe, welches
ts zwiſchen Vater und Sohn brennt, der heilige Geiſt, die dritte
rſon, die ewig von den beiden andern aus und in die Natur der
ottheit zurückgeht. So lebt Gott, ruhend in ſeiner Weſenheit,
tiv in ſeinen Perſonen, in ſich ſelbſt und mit ſich ſelbſt und erkennt,
bt, beſitzt, genießt ſich ſelbſt über alle Creaturen hinaus; aber
gleich wirkt er auch ununterbrochen nach außen und die Haupt-
te dieſes Wirkens ſind die Schöpfung, die Erlöſung, die ewige
elbſtmittheilung Gottes durch ſeinen Geiſt.

Vermöge ſeines freieſten Willens hat Gott durch ſeine ewige
eisheit das All, Himmel und Erde, aus Nichts hervorgebracht [1]).
om empyreiſchen Himmel, dem Wohnſitze der göttlichen Maje-
it, ſo wie der Heiligen und Seligen, geht die Schöpfung in den
bſtufungen des kryſtallenen Himmels und des Firmamentes herab
if die Erde, den Wohnort des Menſchen. Der Menſch iſt aus
ei entgegengeſetzten Naturen gebildet, dem Leibe nach ſterblich
eich den Thieren, der Seele nach mit ewigem Leben begabt, gleich
n Engeln über dem Firmament; er iſt daher ſterbend auf Er-
n, lebend im Himmel, niedriger als Gott, aber ihm ähnlich,
ild und Figur Gottes. Die Seele, geiſtig, vernünftig, unſterb-

1) Ebendaſ. S. 179 — 190.

lich, hat drei Grundkräfte: Gedächtniß, Verſtand (Intellectus) und Wille; durch den letzteren kann ſie Gutes oder Böſes wählen, aber über ſich hat ſie Gott und ſeine Gnade; ſind die drei Kräfte von der Gnade erfüllt, ſo vermögen wir Alles und werden Gott ähnlich, nach deſſen Bilde wir gemacht ſind. Denn wie verſchieden auch die Menſchen geartet ſind — als Söhne der Natur, unter den Planeten ſtehend, ſind ſie theils kalte, liebloſe Menſchen des Saturn, theils warme, glühende des Jupiter, theils hochfahrende des Mars, theils reichbegabte, liebenswürdige der Sonne, theils leichtſinnige der Venus und lebensluſtige des Merkur [1]) — aber wie ſehr ſie auch natürlich verſchieden ſeyn mögen, darin kommen doch wieder alle überein, daß ſie zu einem höheren, geiſtigen Leben in der Gemeinſchaft Gottes beſtimmt und dafür empfänglich ſind. Die Befähigung dazu liegt zunächſt im freien Willen, welcher den Menſchen, wenn er ihm nur folgt, ſtets zum Guten anregt und vom Böſen abhält. „Wolle Demuth und Liebe, und du haſt ſie", ſagt Ruysbroek; „das kann dir ſelbſt Gott nicht nehmen [2])." Aber damit die Natur über ſich ſelbſt hinausgehe, bedarf ſie der göttlichen Gnade; das Höchſte, was die Natur vermag, iſt von Sünden abzulaſſen und nach der Gnade zu verlangen; aber der Wille ſoll gottgeſtaltig werden, er ſoll Alles, was er will, rein zur Ehre Gottes wollen; das wohnt dem Willen von Natur nicht bei, hier tritt das Bedürfniß der Einwirkung Gottes ſelbſt auf den Menſchen ein [3]). Nur durch Beides zuſammen kann der Menſch ſeine Beſtimmung erreichen und ſeine Seele zu einem

1) Bei Engelhardt S. 183 und 184.

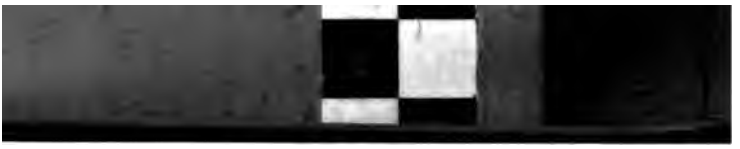
2) Ebendaſ. S. 187. Vergl. die Äußerungen Ruysbroecks gegen zwei pariſer Geiſtliche bei Engelhardt S. 169. Freiheit, Demuth und Liebe ſind für Ruysbroek die höchſten geiſtigen Güter: „In die Demuth niederſteigen, heißt über aller Himmel Höhe aufſteigen. Alle guten Werke verlieren ohne Demuth ihre Schönheit. Freiheit und Demuth aber haben gleichen Werth." S. 199.

3) S. 223: „Nicht durch unſre, ſondern durch ſeine Verdienſte hat uns Gott frei gemacht; um dieſe Freiheit zu fühlen, muß ſein Geiſt unſern Geiſt in Liebe entzünden; da wird unſer Geiſt getauft, mit Freiheit begabt, und mit dem ſeinigen vereint."

nſterniß iſt; aber zugleich gibt er ſich kund in ewigen Actionen
s Erkennens, Wollens und Liebens, die ihn auch ſelbſt aus-
achen. Ruhend in ſeiner Weſenheit iſt er zugleich ewig wirkend
d einfließend in die Natur und Beides, Ruhen und Wirken, iſt
t einfacher, durchſichtiger Klarheit erfüllt. Dieſer Gott iſt Einer
ſeiner Natur, dreieinig in ſeinen Perſonen. Durch die Einheit
r Natur bleibt Gott ewig in ſich ſelbſt, durch die Dreiheit der
erſonen, die nicht bloß in unſerm Denken, ſondern in Wirklich-
it unterſchieden ſind, iſt er lebensvoll und fruchtbar in Ewigkeit.
ie Natur kann nicht ſeyn ohne Perſonen, und dieſe haben ihren
eſtand in der Natur. Der Vater iſt das ewige, weſentliche, perſön-
he Princip; er zeugt die ewige Weisheit, der Sohn, ſein unge-
haffenes, perſönliches Abbild; aus der gegenſeitigen Anſchauung
ider fließt ein ewiges Wohlgefallen, ein Feuer der Liebe, welches
ts zwiſchen Vater und Sohn brennt, der heilige Geiſt, die dritte
erſon, die ewig von den beiden andern aus und in die Natur der
ottheit zurückgeht. So lebt Gott, ruhend in ſeiner Weſenheit,
tiv in ſeinen Perſonen, in ſich ſelbſt und mit ſich ſelbſt und erkennt,
bt, beſitzt, genießt ſich ſelbſt über alle Creaturen hinaus; aber
igleich wirkt er auch ununterbrochen nach außen und die Haupt-
te dieſes Wirkens ſind die Schöpfung, die Erlöſung, die ewige
elbſtmittheilung Gottes durch ſeinen Geiſt.

Vermöge ſeines freieſten Willens hat Gott durch ſeine ewige
Beisheit das All, Himmel und Erde, aus Nichts hervorgebracht [1]).
om empyreiſchen Himmel, dem Wohnſitze der göttlichen Maje-
ät, ſo wie der Heiligen und Seligen, geht die Schöpfung in den
bſtufungen des kryſtallenen Himmels und des Firmamentes herab
f die Erde, den Wohnort des Menſchen. Der Menſch iſt aus
ei entgegengeſetzten Naturen gebildet, dem Leibe nach ſterblich
eich den Thieren, der Seele nach mit ewigem Leben begabt, gleich
n Engeln über dem Firmament; er iſt daher ſterbend auf Er-
n, lebend im Himmel, niedriger als Gott, aber ihm ähnlich,
ild und Figur Gottes. Die Seele, geiſtig, vernünftig, unſterb-

1) Ebendaſ. S. 179 — 190.



der Lichtbringer der ganzen Welt, beſonders der katholiſchen Kirch aber auch jedes guten, frommen Menſchen [1]). Was er gethan hat er für Alle gethan. Er iſt unſer Führer und Fürſt im geiſ lichen Geſetze, der alle Figuren bis zur ewigen Wahrheit vollende den Vater gnädig gemacht und eine geiſtige Stiftshütte, die Kirch gebaut hat. Mit ihm zuſammen wirkt aber auch der heilige Geiſ mit dem er nach ſeiner göttlichen Natur eins iſt, der ihm na ſeiner menſchlichen mit allen Gaben einwohnte und von ihm au die Gläubigen ausſtrömt. Und zwar fließt der heilige Geiſt imm aus auf die Creaturen, die dazu bereit ſind. Gott iſt immer d und gegenwärtig: wie die Sonne auf alle Bäume ſcheint, ſo wirk Gott, die geiſtige Sonne, auf alle Seelen, die aus ihm entſprun gen ſind. „Gott will jeden Menſchen behalten, der etwa ſelbe will. ...“ „Er iſt ein gemeiner Schein und ein gemeines Licht das da leuchtet einem jeglichen nach ſeinem Werth und nach ſeine Nothdurft [2]).“

Die dreieinige Gottheit geht aber auf ihr Abbild, die menſch liche Seele, in dreifacher Weiſe über. Der tiefſte Grund und di eigentliche Weſenheit unſerer Seele, das ewige Bild Gottes, ruh ſtets in Gott; dieſes Bild haben wir Alle als ewiges Leben ohn uns ſelbſt vor unſerer Schöpfung in Gott; nachdem wir aber ge ſchaffen ſind, treten in der Subſtanz unſerer Seele drei Eigen ſchaften hervor, die bildloſe Nacktheit, durch welche wir den Va ter, die höhere Vernunft, durch welche wir den Sohn, der Funk der Seele, durch welchen wir den heiligen Geiſt aufnehmen un mit Gott ein Geiſt und eine Liebe werden. Dieſe drei Eigenſchaf ten, die eine und ungetheilte Subſtanz der Seele, der Lebensgrun der höchſten Kräfte, ſind in allen Menſchen, in den Sündern je doch durch Laſter verhüllt. Die Seligkeit aber, die Gott iſt, kann nicht durch Kunſt und Scharfſinn erworben werden, ſondern es be darf der göttlichen Gnaden und Gaben, damit wir über die Na tur erhoben und erneuert werden; dadurch gelangt das Gedächtni

1) Ebendaſ. S. 264.

2) Aus der Schrift de ornatu spiritual. nuptiar. bei Engelhard S. 351.

r bildloſen Nacktheit, der Verſtand zur einfachen Wahrheit, der
lle zur göttlichen Freiheit [1]).

Dieß ſind die Grundlagen, auf denen Ruysbroek ſein myſti-
es Syſtem aufbaut. Dieſes Syſtem ſelbſt aber, beſonders
weit es in das Leben eingreift, iſt folgendes.

Der Menſch, von Gott ausgegangen, ſoll auch wieder zu
ott zurückkehren, mit Gott eins werden. Dieſes Einswerden
nicht ſo zu verſtehen, daß wir ganz Gott werden und unſer ge-
ſchaffenes Seyn verlieren, denn dieß wäre unmöglich, ſondern ſo,
ß wir uns ganz in Gott fühlen, aber zugleich auch ganz in uns
bſt, daß wir mit Gott geeiniget ſind, aber doch ewig ein An-
res bleiben, als er iſt. Der Menſch ſoll gottförmig und Gott
ich werden, er kann es aber nur werden, ſoweit es möglich iſt,
d es iſt nur möglich, ſoweit er nicht aufhört, er ſelbſt und ein
eſchöpf zu ſeyn; denn Gott bleibt immer Gott und wird nie Ge-
öpf, das Geſchöpf bleibt immer Geſchöpf und verliert nie ſeine
eſenheit [2]). Der Menſch, indem er ſich mit vollkommener Liebe
ott hingibt, iſt in der Einheit mit Gott, aber, wenn er wieder
ndelt, fühlt er den Unterſchied von Gott und iſt in der Ander-
it; ſo fließt er in Gott und wieder in ſich ſelbſt zurück. Jenes
insſeyns und dieſe Anderheit werden von Gott gefordert, und
iſchen beiden lebt unſere beſtändige Vernichtung im Lieben, in
elcher unſere Seligkeit beſteht [3]).

Zu der Einheit mit Gott führen drei Wege, der eine
mer weiter und näher zum Ziel, als der andere: das active, das
nerliche und das contemplative Leben.

Das active Leben [4]) beſteht darin, daß wir Gott von außen
Enthaltung, Buße, guten Sitten und heiligen Werken dienen,

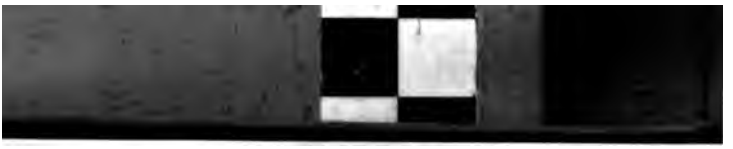
---

1) Bei Engelhardt S. 189 und 190.

2) Dieß ſpricht Ruysbroek an verſchiedenen Orten und in mannichfaltigen
rmen aus, aber der Grundgedanke von der nie völlig aufzuhebenden ſpecifi-
en Verſchiedenheit des göttlichen und des creatürlichen Weſens bleibt immer
ſelbe. S. Engelhardt S. 217. 239. 243. 255. 259. 373.

3) Ebendaſ. S. 259.

4) S. 190 ff.



wir er uns als Gott und Menſch lebend und ſterbend bis z
Kreuze gedient hat; daß wir, wie Chriſtus, unſer Kreuz auf s
nehmen und uns ſelbſt verleugnen. Wenn wir dieß thun s
mit rechtem Ernſte, vollbringen, ſo entſprechen wir nicht nur
Geboten Gottes, ſondern auch unſerer Vernunft, dem chriſtlic
Glauben und Geſetze, ſo wie allen Sitten und Gebräuchen, wel
gute Chriſten insgemein beobachten. Dieſe Tugendübungen ka
auch die Vernunft faſſen [1]); ſie liegen noch weit ab von der hö
ſten Vollendung; aber ſie ſind, wie die justitia civilis die V
ſtufe der justitia spiritualis, die Vorbedingung zu allem h
heren, denn „ohne äußeres tugendhaftes Leben können wir s
Gott nicht nahen [2])."

Wir ſollen jedoch auch, indem wir den Sinn vom Äuße
abwenden, ins Innere eingehen. Durch die ſittlichen Tug
den ſind wir nach außen, den Menſchen zugekehrt, mit ſi
ſibler Liebe kehren wir uns zu Gott nach innen; da erlangen s
die Einheit des Herzens mit Gott, innere Freiheit, Beſiegung
Vielfalt der Sinne, Lenkung der Begierden und Sinne zur E
heit [3]). Das Schauen und Beſitzen dieſer Einheit geht über d
Zeitliche hinaus; das Gute, das wir thun, befriedigt uns ni
mehr; was wir erlangen, gibt uns kein Genüge; es entzün
ſich eine unendliche Sehnſucht in uns und eine Andacht, du
welche alle guten Werke brennen. Da ſind wir affectlos, n
wollen niemanden gefallen und es gefällt uns nichts, was u
von Gott abzieht; wir ſind allein mit Gott: Gott und wir, ſo
nichts [4]). In dieſem Zuſtande ſtrömt uns die göttliche Gnade
ein gottgeſtaltiges Licht, das uns Gott ähnlich macht [5]), und
der Gnade die Liebe, welche das Fundament für den menſchlich
Geiſt und eine Wurzel aller Tugenden iſt. Gott läßt ſich zu u
nieder in der Gnade, wir erheben uns zu ihm in der Liebe u
Andacht, und ſo entſteht ein Wechſelſpiel der Kräfte, in welche
der Menſch „in der unbegreiflichen Umarmung der Einheit Gott

1) S. 201. 2) S. 215.
3) S. 195 ff. 4) S. 201.
5) S. 213.

vernichtet wird" und doch immer wieder auflebt; oder worin, wie es Ruysbroek anderwärts ausdrückt [1]), „die Übung der Liebe zwiſchen Gott und uns wie Blitze hin und her geht." ... „Dieſe Einheit verzehrt in ewigem Hunger und innigſter Begierde das, was ſie liebt, und aus derſelben Einheit entſteht fortwährend eine neue Glut, in welcher der Geiſt ſein höchſtes Opfer bringt [2])." ... „Der Menſch lebt ſterbend und ſtirbt lebend; Hunger und Durſt erneuern ſich ſtündlich und werden ſtets befriedigt [3])." ... „So geſchieht es, daß in jeglichem Jetzt Gott in uns geboren wird, und aus dieſer erhabenen Zeugung fließet uns der heilige Geiſt mit allen ſeinen Gaben zu [4])."

Das contemplative Leben, welches von Ruysbroek beſonders ſorgfältig beſchrieben wird [5]), weil es vornehmlich hier darauf ankam, die kirchliche Lehre von den häretiſchen, namentlich pantheiſtiſch-myſtiſchen Richtungen zu unterſcheiden, beſteht darin, daß wir mit Gott zugeneigtem Geiſte frei mit Gott in Gemeinſchaft treten, daß wir aus uns ſelbſt herausgehen und mit Gott ein Geiſt werden; in dieſem Zuſtande vereinigt uns Gott mit ſich in der ewigen Liebe, die er ſelbſt iſt. Er bleibt in uns, wir in ihm. Zu dieſem Leben gelangen die, welche ſich von Bildern losmachen und allein im Geiſte frei lieben und dienen. Das Eigenthümliche deſſelben und ſein Unterſchied von der vorhergehenden Stufe liegt in der Bildloſigkeit, Maaßloſigkeit und ewig befriedigten, einfachen, aber ſeligen Ruhe. Die wahre Contemplation iſt ein maaßloſes Wiſſen, in dem alle Wirkſamkeit der Vernunft auf-

1) S. 219.

2) S. 189. Poetiſch ſind dieſe Gedanken, die wir ſo vielfach auch bei ekſtatiſchen Myſtikern finden, von Goethe ausgedrückt in dem Gedichte „Selige Sehnſucht" (im Divan), welches mit den Worten ſchließt:

Und ſo lang du das nicht haſt,
Dieſes: Stirb und werde!
Biſt du nur ein trüber Gaſt
Auf der dunkeln Erde.

3) S. 214.

4) S. 212.

5) S. 224 ff.

hört, das, obwohl nicht ohne Vernunft, doch nie in die Vernunft herabſteigt, zu dem die Vernunft ſich nie erhebt. Dieſe Maaßloſigkeit ſchaut ohne Verwunderung — denn ſie hat auch die Verwunderung unter ſich — nicht dieſes oder jenes, ſondern etwas, was über Alles hinaus iſt [das Abſolute] [1]). Wer das contemplative Leben erfahren will, der muß, mit allen Tugenden geſchmückt, ſich über ſein ſinnliches Leben hinaus in den höchſten Theil ſeines inneren Lebens zurückziehen. Da zeigt ſich ihm ein, für den Sinn, die Natur und Vernunft unzugängliches, intellectuales Licht, welches uns Freiheit und Vertrauen zu Gott gibt und ein erleuchtendes Mittel zwiſchen Gott und uns wird. Unſer bildloſer Geiſt iſt der Spiegel, in dem dieſes Licht leuchtet. In dieſem Spiegel lebt Gott in uns mit ſeiner Gnade, wir in Gott durch unſere Tugenden; das Licht ſtrömt heraus in die Ähnlichkeit und zieht hinein in die Einheit. Dieß fühlen wir, über die Natur hinaus, in unſerer nackten, nach innen gekehrten Intelligenz. Wenn ſich der Menſch ſo in ſich zurückzieht und ſein Herz öffnet, dann ſtrahlt Gott wie ein Blitz in daſſelbe, eine ungeheure Freude, eine keuſche Wolluſt erfüllt ihn, er jubilirt und kommt außer ſich, er weiß nicht, wie ihm geſchieht und wie er es aushalten kann [2]). Aber dieſer innere Jubel iſt noch ein niedriger Grad der Contemplation. In diejenigen, welche dadurch in die einfache Reinheit ihres Geiſtes erhoben ſind, ſtrahlt Gott nun ein einfaches Licht, welches nicht Gott, ſondern ein Mittleres iſt zwiſchen Gott und dem ſchauenden Geiſte, und in welchem ſich Gott nicht nach dem Unterſchiede der Perſonen, ſondern in der Einfachheit ſeiner Natur und Subſtanz zeigt. Dieß iſt die zweite Stufe der Contemplation [3]). Die dritte aber iſt die Speculation, ein Schauen, eine Intuition im Spiegel. Das Verſtändniß des Menſchen wird ein lebendiger Spiegel, in welchen Vater und Sohn den Geiſt der Wahrheit gießen, ſo daß die erleuchtete Vernunft alle Wahrheit erkennt, die in Bildern, Formen, Arten und Ähnlichkeiten erkannt werden kann.

1) S. 234.
2) S. 235.
3) S. 236.

Das einfältige Auge ſchaut, ähnlich einem Engel, ſtets das Antlitz des Vaters; ſein Ziel iſt das Bild, das Gott ſelbſt iſt; es ſieht Gott und Alles, ſofern es eins iſt mit Gott, und darin findet es volle Genüge. Dieſe höchſte Stufe der Contemplation fällt auch zuſammen mit der vollkommenſten Liebe [1]). Beides aber, das vollkommene Intelligiren und das mit ihm identiſche Lieben iſt nicht mehr ein Thun, ſondern reine Ruhe; es iſt über alle Handlung hinaus, von aller Übung frei und ledig, die (göttliche) Liebe erduldend, welche den Geiſt des Menſchen verzehrt und gleichſam vernichtet in ſich verwandelt, ſo daß er ſich ſelbſt vergißt und nichts mehr weiß, weder Gott, noch ſich, noch eine Creatur, nichts als die bloße Liebe, die er ſchmeckt, fühlt, erfährt und im einfachen Ruhen beſitzt [2]).

Dieß kann genügen, um die Denkweiſe unſeres Myſtikers anſchaulich zu machen. Es wird jedem Beſonnenen einleuchten, daß er den Grundfehler aller contemplativen Myſtik [3]) theilt, jenes überfliegende, oft phantaſtiſche, ſich Hineinſtürzen in die tiefſten Ab-

---

1) S. 236 ff. und 246 ff.

2) Um das beſchauliche Leben mit Ruysbroeks eigenen Worten zu beſchreiben, führe ich noch einige Stellen aus dem 3ten Buche des Tractats de ornatu spirit. nupt. an. Seite 291 und 292 bei Engelhardt heißt es: „Darum ſollen die innigen ſchauenden Menſchen ausgehen nach der Weiſe des Schauens über Rede und über Unterſcheid, und über ihr geſchaffenes Weſen mit ewigen Inſtaren (Hineinſtarren, unverrücktem Hineinſchauen) mit dem ungeborenen Licht; ſo werden ſie überformet und ein mit demſelben Licht, da ſie mit ſehen, und das ſie ſehen. ... Denn in dieſem Schauen bleibt der Menſch frei und ſein ſelbs gewaltig in Innigkeit über alle Tugend und über alles Verdienen. Denn es iſt die Krone und der Lohn, da wir nu haben und beſitzen in ſolcher Weiſe. Denn ſchauendes Leben, das iſt himmliſches Leben.“ Und weiterhin S. 296: „Dieß — das ewige Raſten — iſt das weisloſe Weſen, das die innigen Geiſter über alle Dinge erkoren haben; das iſt die dunkle Stille, da alle liebenden Herzen innen ſind verloren.“

3) Hiermit übereinſtimmend de Wette, Sittenlehre II, 2. S. 247: „Mehr als Tauler iſt Ruysbroek in den Fehler der myſtiſchen Sinnlichkeit verfallen, und er beſtätigt die Bemerkung, daß alle (?) Myſtik auf eine feinere Art von Wolluſt hinausgeht, auf ein Schwelgen mit Gefühlen.“

gründe der Erkenntniß, während die Merkmale alles wirklichen, vernünftigen Erkennens ausgehen, jenes geiſtig und ſittlich ſich überſpannende Ringen nach engelgleicher Überſinnlichkeit, während das Überſinnliche unter der Hand wieder zum Sinnlichſten wird, jenes unermüdete Hineinſtarren in das göttliche Sonnenlicht, bis die Sehkraft des irdiſchen Auges erblindet iſt [1]) und eine Maaßloſigkeit eintritt, „welche etwas ſieht, ohne zu wiſſen, was ſie ſieht [2])." Wenn die pantheiſtiſche Myſtik fordert, daß der Menſch nicht ein Chriſt, ſondern ein Chriſtus werde, ſo will dieſe theiſtiſch-contemplative wenigſtens, unbefriedigt durch den Zuſtand des Glaubens, daß der Menſch ſchon hier zum vollen Schauen eingehe. Auch hatte die Myſtik Ruysbroeks, inſofern ſie vollen Ernſtes eine chriſtliche nicht nur, ſondern auch eine kirchliche ſeyn wollte, noch den beſondern Mangel, daß ſie für die allgemeine Thatſache der Sünde und das Bewußtſeyn davon und daher auch für den Begriff der Erlöſung und Verſöhnung keine beſtimmte, nothwendige Stelle in ihrem Gedankenkreis hatte, ſondern alles Höhere von den erſten Anfängen bis zur Vollendung des göttlichen Lebens unvermittelt auf den Einfluß der Gnade und die ſich ihr öffnende Freiheit zurückführte [3]). Denn obwohl Ruysbroek weit entfernt war, die Sünde pantheiſtiſch zu leugnen oder zu rechtfertigen, vielmehr die einzelnen Manifeſtationen derſelben mit ſcharfem ſittlichem Geiſte beurtheilte, ſo erwog er doch nicht gehörig die Bedeutung derſelben im Ganzen: ſein in der Contemplation ſchwelgendes, auf Gott und den himmliſchen Urbildern ruhendes Auge ſchweifte über dieſe Erdſchatten hinweg, die ſich jedem handelnden Manne, auch dem Myſtiker, wenn er ein

1) „Wenn Gott ſich offenbart", ſagt Ruysbroek, „ſo erblindet die Vernunft." Engelhardt S. 221.

2) Ebendaſ. S. 234.

3) Ruysbroek dachte ſich die Sache ſo: Der Menſch darf nur wollen, ſo iſt er gut und göttlich; ſeine Heiligkeit hat immer das Maaß der Güte ſeines Willens; will er Liebe, ſo hat er Liebe, will er Gott, ſo hat er Gott. Denn, wie man, um Luft zu haben, nur zu athmen braucht, ſo liegt es nur am Menſchen, daß er ſein Inneres öffne, um das allgegenwärtige Göttliche in ſich aufzunehmen. Doch war ihm dieß freilich nicht mit einem Momente abgethan, ſondern ein fortlaufender Proceß, in dem Freiheit und Gnade zuſammenwirken.

iſcher iſt, ſo ſtark zu erkennen geben. Sehen wir indeß von
i Mängeln ab, ſo müſſen wir der Myſtik Ruysbroeks ſub-
eine große Innigkeit, eine, oft zu lieblicher Poeſie ſich ſtei-
e, Lebensfülle und die volle Wahrheit des innerlich Erfah-
, objectiv aber einen entſchieden höheren Standpunct zuer-
n, als derjenige war, den die pantheiſtiſch-häretiſche Myſtik
Zeit einnahm.

Zwar könnte man in letzterer Beziehung zweifelhaft ſeyn, ob
Ruysbroek ſelbſt, ein vollkommenes Aufgehen des Indivi-
s in die göttliche Subſtanz lehrend, auf den Standpunct der
iſteriſchen Myſtik zurückfiel. Und wir wollen es nicht ber-
es finden ſich Stellen bei ihm, welche dieſen Gedanken zu
ertigen ſcheinen. Die vernünftigen Perſönlichkeiten ſind erſt-
ach ſeiner Überzeugung ſchon dem tiefſten Grunde ihrer We-
it nach, als Abbilder Gottes, ewig in Gott; „Gott ſah und
nte ſie in ſich in einer gewiſſen Anderheit, aber doch nicht in
gänzlichen Anderheit; denn, was in Gott iſt, iſt Gott [1])."
auch in der geſchaffenen Weſenheit bleiben die Geiſter nach
i ewigen Seyn und Leben immer in Gott ohne Unterſchei-
[2]); denn ſie ſind Gott ähnlich, und obwohl nach der Ver-
: hier Unterſchied und Anderheit iſt, ſo iſt doch die Gottähn-
it eins mit dem Bilde der höchſten Dreieinigkeit, welches die
: Weisheit Gottes iſt, in der Gott ſich ſelbſt und Alles in
r Gegenwart ſchaut. „Unſer geſchaffenes Weſen hanget in
wige Weſen und iſt ein mit Gott nach weſentlichem Seyn,
es hat ein ewig Innebleiben in das göttliche Weſen ... und
iſt weder Unterſcheid, noch Anderheit, noch Reden [3])." Ja
die Rückkehr des geſchaffenen Weſens zu Gott und die Eini-
mit ihm beſchreibt Ruysbroek mehrfach wie ein Zerſchmelzen
Zerfließen in Gott, und die Ausdrücke, die er hier gebraucht

[1]) Bei Engelhardt S. 241. De ornatu spirit. nupt. Lib. III.
38. bei Engelh.

[2]) Engelhardt S. 241.

[3]) Aus dem dritten Buche der Schrift de ornatu spirit. nupt. S. 249
ngelhardt.

ſind oft ſo gehalten, daß man zwiſchen dem ethiſchen und ſubſtan tiellen Einswerden kaum unterſcheiden kann. „Der Geiſt wird die Wahrheit ſelber, die er begreift. Gott wird mit Gott be griffen. ... Wir werden eins mit demſelben Licht, damit wi ſehen, und das wir ſehen [1])."

Auf derartige Ausſprüche ſtützte dann auch der berühmt Gerſon die Anklage, welche er, zwar ſelbſt ein Myſtiker, abe von einer mehr gelehrten, kirchlichen, nüchternen, ſcholaſtiſch me thodiſchen Haltung, gegen Ruysbrok als einen ſolchen erhob, de ſich der häretiſchen Richtung der Myſtik hingegeben [2]). Gerſo hatte mehrere Decennien nach Ruysbroeks Tode die Schrift dieſe Mannes „vom Schmucke der geiſtlichen Hochzeit" in lateiniſche Überſetzung zu Handen bekommen und darin zwar, namentlich in erſten und zweiten Buche, vieles Heilſame und Tiefe gefunden aber auch an mehreren Stellen des dritten Buches bedeutende Anſtoß genommen. Denn Ruysbroek lehre, die vollkommen con templirende Seele ſchaue nicht bloß Gott durch die Klarheit de göttlichen Weſens, ſondern ſie ſey ſelbſt dieſe Klarheit, indem ſi aufhöre in derjenigen Exiſtenz zu ſeyn, die ſie früher in ihrer ei genen Art gehabt, und ganz verwandelt oder umgeformt oder ver ſchlungen werde in das göttliche Seyn. Die von Gerſon ge brauchten Stellen [3]) können allerdings den Schein hervorbringen

1) Ebendaſ. S. 286 und 292.

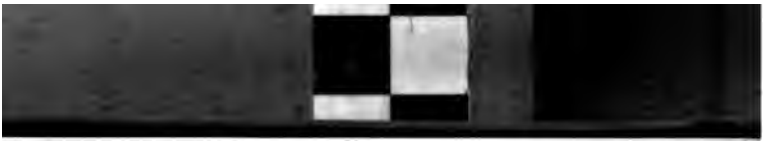
2) Jo. *Gersoni* Epist. ad Fr. Bartholom. Carth. super tertia part libri Joh. Ruysbroech de ornatu spirit. nupt. Opp. ed. du Pin I, 5 Ausführl. Darſtellung der Sache bei Engelhardt S. 265 ff. Kurz b Gieſeler II, 3. S. 228.

3) Es ſind großentheils dieſelben, die wir oben ſchon berührt, z. B. „I der Entleerung ſeiner ſelbſt verliert der Geiſt durch die genießende Liebe ſi ſelber, und nimmt die Klarheit Gottes ohne Vermittelung auf, ja er wir ſelbſt die Klarheit, die er aufnimmt. — Alle zur Erhabenheit des contempla tiven Lebens Erhöhte ſind eins mit der vergottenden (deifica) Klarheit, und wer den ein und daſſelbe Licht mit dem, welches ſie ſehen. Dahin wird der Geiſt über ſich ſelbſt emporgehoben und mit Gott geeinigt, indem er in der Einheit de lebendigen Urgrundes, in welchem er ſich nach ſeinem ungeſchaffenen Seyn be ſitzt, unendliche Schätze auf dieſelbe Weiſe genießt und ſchaut, wie Gott ſelbſt.

als ob Ruysbroek ſelbſt der pantheiſtiſchen Myſtik zugethan geweſen; allein wenn wir das Für und Wider unbefangen abwägen, ſo verſchwindet dieſer Schein wieder. Denn erſtlich war Ruysbroek ſchon in ſeiner Gotteslehre überhaupt nicht Pantheiſt. Er erkennt offenbar Beides an, ſowohl die Immanenz Gottes, als, was der Pantheismus nicht kann, die Transcendenz: Gott iſt nach Ruysbroek der Welt immanent, inſofern er ewig durch die göttlichen Perſonen auf die Welt wirkt und in dieſelbe gleichſam überfließt, inſofern er den geſchaffenen Geiſtern überhaupt ſchon urſprünglich einwohnt und ſich insbeſondere mit den Frommen aufs innigſte einigt; er iſt aber auch transcendent, inſofern er zugleich ewig in ſeiner eigenen Weſenheit ruht und ſich unabhängig von der Welt oder „über alle Creaturen hinaus", wie Ruysbroek ſagt, in ſeiner Gottheit und deren Perſonen beſitzt und genießt. Und zweitens ſpricht es Ruysbroek zu häufig und mit zu großem Anliegen aus, wie er bei dem Einswerden des beſchaulichen Menſchen mit Gott doch einen Unterſchied Beider anerkenne, als daß wir ihm die Lehre von einem abſoluten Aufgehen des Individuums in die göttliche Subſtanz beimeſſen dürften. Er ſagt es nicht einmal und obenhin, ſondern oft und ſtark, daß Gott nie Geſchöpf, das Geſchöpf nie Gott werden könne, und daß zwiſchen beiden ſtets eine Anderheit ſey. Er will überhaupt auf dem Grunde des kirchlichen Glaubens feſtſtehen [1]) und bekämpft aufs entſchiedenſte die pantheiſtiſche Myſtik. Nach dieſen ganz beſtimmten Erklärungen ſind jene zweideutigen Stellen zu würdigen, und dann iſt ihm höchſtens vorzuwerfen entweder ein Schwanken zwiſchen beiden Standpuncten, aber mit unverkennbarer Vorneigung zum theiſtiſchen, oder, was wir vorziehen, ein Mangel an Präciſion und Klarheit des Ausdrucks, wie er ſich bei einem Manne, der ſeine höchſten ekſtatiſchen Momente [2]) veranſchaulichen wollte, ſo leicht einſtellen konnte. Hierauf, auf Unvorſichtigkeit der Rede, beſchränkte ſich auch ſpäter, nachdem Ruysbroek von einem Verehrer, dem gelehr-

1) S. die Stelle bei Engelhardt S. 343 unten.

2) Ruysbroek hieß ja auch deßhalb Doctor ecstaticus.



ten grünthaler Canonicus, Johann von Schönhofen [1]), vertheidigt worden war, das Weſentliche der Anklage Gerſons [2]), und hierin kann man dem Manne, der in der Theologie und Kirchenlehre auf Strenge und Allgemeingültigkeit des Ausdrucks hielt nicht Unrecht geben.

Demgemäß würden wir ſagen können: die Myſtik Ruysbroeks kam mit der häretiſchen überein, erſtlich darin, daß ſie beiderſeits die Lehre, der Menſch müſſe mit Gott eins und gleichförmig, er müſſe gottgeſtaltig werden, zum Mittelpuncte der ganzen chriſtlichen Weltanſchauung machten; und zweitens darin, daß ſie den Weg zu dieſem Einswerden mit Gott in höchſter Inſtanz in der Contemplation, in der vollkommenſten Abgezogenheit, in der allem beſtimmten Unterſcheiden, Wollen und Thun entſagenden, ſchlechthin freien und ledigen, Innerlichkeit fanden. Dagegen unterſcheiden ſie ſich, weil die häretiſche Myſtik pantheiſtiſch, die ruysbroek'ſche aber weſentlich theiſtiſch iſt, erſtlich darin, daß jene den Menſchen als von Natur göttlich nimmt, dieſe ſein Göttlichwerden durch das Einpflanzen eines friſchen Reiſes auf den wilden Baum [3]), durch einen Proceß der Gnade vermittelt ſeyn läßt, jene alſo die Einheit mit Gott als ein abſolutes Seyn Gottes in dem Menſchen, dieſe als ein ſtetes Einswerden mit Gott, als eine

1) S. *Gersoni* Opp. T. I. p. 63. S. über Johann von Schönhofen (Schoonhoven, Schoonhovia) *Tritheim* de script. eccl. c. 790. p. 184, wo er ſehr gerühmt und auch ſein Defensorium Jo. Rusbrog angeführt wird. Außerd. *Andreae* Bibl. belg. p. 560. und *Foppens* II, 725. Johann von Schönhofen ſtarb zu Grünthal 1431.

2) Opp. T. I. p. 78 sqq.

3) Dieß ſpricht er namentlich auch in der Schrift de ornatu spirit. nupt. aus. S. die Stellen bei Engelhardt S. 351 und 352. Außerdem S. 344 eben. Hierher gehört auch ein Reim, der ſich in einer münchner Handſchrift von Ruysbrocks Tractat (ſ. Engelhardt S. 346.) an den Rand geſchrieben findet, und ohne Zweifel in Ruysbrocks Sinn iſt:

O Menſch wiltu geimpffet werdn,
Und ſein verſetzt in d'himliſch erdn,
So muſtu vor dein öeſten wilt,
Gantz hawen ab, das früchte milt
Fürkommen nach Gotts ebenbildt.

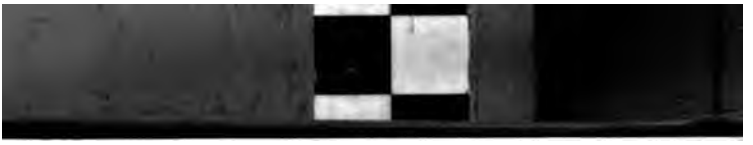
Lebensentwickelung, als ein Aufnehmen Gottes und wieder Hungern nach ihm, als ein stets wiederkehrendes Sterben und Aufleben in Gott fasset; und zweitens darin, daß die erstere entschieden in Antinomismus übergeht, während die andere, obwohl über das Gesetz und gesetzliche Thun sich erhebend, doch das Gesetz als eine nothwendige Vorbedingung anerkennt, ohne die man zum innerlichen und contemplativen Leben nicht gelangen könne, und von deren Erfüllung auch die höheren Lebensstufen nicht entbänden, daß also jene eine schwärmerische, nach außen ungebundene, diese eine geordnete, in den Schranken des göttlichen Gesetzes freie Innerlichkeit war.

Der sittliche Geist, der Ruysbroeks Mystik durchdrang, erzeugte in seinem Wesen neben dem Contemplativen auch etwas Practisches, ja Reformatorisches. Das Auge des stillen Mystikers war doch von dem steten Schauen in das göttliche Licht nicht so geblendet, daß es nicht noch Sehkraft behalten hätte für die Zustände der nächsten Umgebung und für die Verhältnisse des Lebens überhaupt. Er sah hier sehr scharf, und es mangelte ihm nicht an Freimuth, das Wahrgenommene auszusprechen, auch nicht an Kraft, wo es ihm nöthig schien, thätig einzugreifen. Den practischen Sinn bethätigte er besonders in den Einrichtungen seines Klosters; die reformatorische Freimüthigkeit bewährte er in der Betrachtung der Verhältnisse der Kirche und des ganzen öffentlichen Lebens. Das Letztere müssen wir hier bestimmter anschaulich machen [1]).

So entschieden Ruysbroek darauf hielt, ein lebendiges Glied der Kirche zu seyn und als ein Knecht Christi im katholischen Glauben zu leben und zu sterben [2]), so trat er doch schon im Allgemeinen in einen gewissen Gegensatz gegen das herrschende Kirchenthum, indem er das Princip der Innerlichkeit gegen das der Veräußerlichung, den Geist des Glaubens, der Liebe, des Schauens als das Höhere gegen das Thun der Werke geltend

1) Eine weitere Ausführung s. bei Engelhardt S. 326—337.

2) Ebendas. S. 343.



machte, und auch das Dogma nicht in ſeiner überlieferten feſten Strenge faßte, ſondern myſtiſch belebte, ja auf manchen Puncten alterirte. Durch das innerliche und ſchauende Leben in ſeinen verſchiedenen Abſtufungen nimmt der Menſch zu in allen Tugenden und hält er ſich ſo, ſo iſt nicht zu glauben, daß er je mehr verderben möge. „Iſt es es aber, daß ſich der Menſch mehr übet und ſich (mehr) halten will in manchfaltigen Werken, denn in den Sachen und dem Warum der Werke, und bleibet er ſich auch mehr übend auf den Sacramenten, auf den Zeichen und auf den Werken von außen, denn in den Sachen und in der Wahrheit, die damit bezeichnet und gegeben iſt, ſo möchte der Menſch wohl etwas wieder umſchlagend werden, daß er wieder ein auswendiger Menſch werde und mit allen ſeinen guten Werken behalten werde in einfältigem Weſen und Meinung. Iſt es aber, daß der Menſch Gott nahen will und ſich erhöhen und ſein Leben fruchtbarlicher machen, ſo muß er eingehen von dem Werk zu dem Warum und von dem Zeichen zu der Wahrheit, ſo wird er Meiſter ſeiner Werke und Bekenner der Wahrheit und kommt in ein innig Leben[1]." Ruysbroek blieb indeß nicht bloß bei dieſer Innerlichkeit des Lebens ſtehen; er faßte auch die ganze reiche Wirklichkeit der äußeren Zuſtände klar ins Auge. Als ein geſuchter Beichtvater und Gewiſſensrath, bis zum 60ſten Jahre als Weltprieſter wirkend, hatte er vielfache Gelegenheit, Menſchen aller Art zu beobachten, und wie klar er ſich bewußt war, was zu ſeiner Zeit in der Kirche und im Leben zu verbeſſern ſey, mag ſo gender Überblick lehren.

Im Laienſtande züchtigt er alle Klaſſen, Vornehme und Geringe, Männer und Frauen; an den Geringeren tadelt er den herrſchenden Luxus, die Üppigkeit in Tanz, Spiel und Gelagen[2].

1) Aus einer Bearbeitung des 1ſten und 2ten Buches de ornatu spiritus nupt. in dem münchner Cod. germ. 818, bei Engelhardt S. 36 und 368.

2) Des Nachts, wenn die ordentlichen Menſchen ſchlafen, halten ſie Tänze, Spiele, Freß- und Saufgelage; einige gehen in die Meſſe, bloß um den Menſchen ihre Schönheit zu zeigen. Dieſe ſind die Welt, für die Jeſus nicht beten wollte

und ſinnloſen Aufwand in Kleidern, die raſtloſe Gier
thümern; an den Großen, daß ſie, weit entfernt, dem
einem beſſern Beiſpiele voranzugehen, es ihm in allem
noch zuvor thäten. Jeder ſollte in ſeinem Stande das
m und redlich ſein Brod erwerben; aber jetzt iſt überall,
eiz, Lüge, Trug und Liſt, falſches Gewicht, Maaß
auch die Päpſte, Fürſten und Prälaten beugen ihre
dem zeitlichen Gute, und haben nicht die Beſſerung und
Seelen, ſondern den Beutel im Auge. Einen Haupt-
s Verderbens findet Ruysbroek darin, daß die Kirche
Reichthum zugänglich ſey und für Geld ihre Gaben
: die Reichen liegt alles Geiſtige bereit, ihnen wird ge-
geleſen, was in der Kirche äußerlich geſchehen kann,
a. Leicht erhalten ſie Ablaßbriefe für die Strafen des
und für alle Sünden; nach ihrem Tode hört man überall
alle Glocken läuten, ſie werden vor dem Altare begra-
lig geſprochen. Aber wenn ſie in Ungerechtigkeit geſtor-
ſo vermögen alle Menſchen insgeſammt nicht, ſie von
n der Hölle zu befreien, und wenn ſie auch alle ihre
Armen gegeben hätten, es würde ihnen nichts nützen.

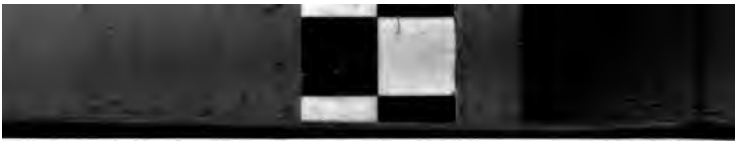
ſchärfer ſpricht ſich Ruysbroek gegen die Verderbniſſe
ichen Standes in ſeinen verſchiedenen Abſtufungen
ichſt ſchon gegen den Verfall des Mönchthums. Das
mt, das Mönchthum, das Prieſterthum, die Ordina-
an ſich niemanden heilig oder ſelig. Es gehört dazu
ein dem Geiſt und Vorbild Chriſti entſprechendes Leben.
hat der ganzen Chriſtenheit gewiſſe Gebote hinterlaſſen,
befolgen haben, aber auch beſondere Rathſchläge, die
öheren Vollkommenheit führen und dem freien Willen
:ellt ſind. Dieſe Rathſchläge beziehen ſich vorzüglich
:muth und Keuſchheit der Seele und des Körpers, wie
s ſelbſt beſaß. Zu ihrer Beobachtung verpflichten ſich
e. Aber weit entfernt, dieſen Rathſchlägen nachzukom-
en ſie nicht einmal die Gebote. Bei ihnen, wie bei den
, herrſchen im Allgemeinen — Ruysbroek nimmt nur

die Karthäuſer und die inclusae virgines sacrae aus —
Fehler: Trägheit, Freſſerei und Schwelgerei. So war es be
Stiftung des Mönchslebens nicht. Die alten Väter waren
die Gründer der Bettelorden ließen ſich an Gott genügen und
achteten zeitliche Güter und Ehren. Jetzt ſtreben faſt alle Kl
nach Reichthümern; in allen Mönchsorden und in vielen Klö
gibt es Arme und Reiche, wie in der Welt. Man findet un
lige Bettelmönche, aber wenige, welche die Statuten ihres
dens beobachten; ſie wollen Arme heißen, aber ſie ſaugen
Land, was auf ſieben Meilen um ihr Kloſter herum liegt,
und leben im Überfluß; ja unter ihnen ſelbſt gibt es wieder
ſtufungen, wie ſie hier gar nicht vorkommen ſollten: einige h
vier, fünf Röcke, die andern kaum einen; die einen ſchmauſe
dem Refectorium mit dem Prior, Guardian und Lector an ei
beſondern Platz, die andern müſſen ſich mit Gemüſe, Hä
und Bier begnügen; dieſe werden dann neidiſch, um ſo mehr,
ſie meinen, alle Güter ſollten gemein ſeyn. Die erſten Ord
ſtifter waren höchſt einfach und wählten zu ihren Kleidern das
ringſte ungefärbte Tuch; jetzt iſt ſchwarz in braun verwan
das graue aus blau, grün und roth gemiſcht, das weiße muß
feinſter Wolle ſeyn, und ſelbſt über den Kleiderſchnitt werden
ſorgfältigſten Betrachtungen angeſtellt; Mönche reiten bewaf
mit Schwertern an der Seite; Nonnen haben Gürtel mit Sil
platten und Glöckchen, koſtbare Bettſtellen, Kiſſen und Se
geſtickte Pfühle und Polſter. Das Schlimmſte aber iſt die Welt
und Üppigkeit: Äbte und Mönche kehren Gott und der Einſ
keit den Rücken, kommen zu den nächtlichen Gebeten nur, w
ſie müſſen, beſuchen dagegen zu Pferde und Fuß Freunde
Verwandte, jagen Speiſe und Trank und allen Ergötzun
nach, und da fehlt es dann nicht an Sünde und Schande; N
nen gehen ſo geputzt aus ihren Klöſtern, als ob ſie der Welt
dem Teufel zu dienen hätten, und verführen viele ſelbſt ohne i
Schuld; das Kloſter iſt ihnen ein Kerker, die Welt ein Parad
Das Alles, iſt es Benedicts oder Auguſtins Regel? Es geh

Gloſſen und Commentare dazu, um es dafür ausgeben zu nen.

Nicht beſſer ſind die Prieſter. Wohl gibt es auch heutzu- e wahre Prieſter, die den Geiſt und die Weisheit Chriſti beſi- ; aber auf hundert ſchlimme kommt kaum ein guter. Die hrheit der Prieſter iſt blind und weit vom Pfade der Wahrheit ewichen. Sie herrſchen nicht als Hirten über das Volk, ſon- n als Tyrannen, ſie ſind wetterwendiſch, neidiſch, geizig, zähe. ſie ſelbſt ihre Pfründen meiſt erkauft haben, ſind ihnen auch geräthigen Sitten feil; ſie würden, wenn es in ihrer Macht de, den Sündern Chriſtum und ſeine Gnade und das ewige en um Geld verkaufen. Iſt ein Gewinn zu erwarten, ſo lau- ſie zur Kirche, ſobald die Glocke tönt; iſt dieß nicht der Fall, könnte man alle Glocken mit Läuten zerſprengen, bis einer käme, ſeinen niedern Dienſtinge den Dienſt verrichten. Viele leben), indem ſie nach Maßgabe ihres Vermögens eine Abgabe be- bestimmt, zur Seelenmeſſe; ſie haben ihre Kinder im Hauſe ; können ſich so ernen. Die meiſten ſtreben nach mehreren neficien: wer deren einer deren vier oder fünf hat, ſo begehrt doch noch mehr, und je mehr er hat, deſto weniger befriedigt er ; kann dem einen ſein Gut in der Nähe. Der am Flughafen : gute Stellen, die der Papſt nicht ernennen kann, die voll- he die andern Herren der niedern Prieſter und Canonicate verlei- , um ſie damit zu locken und ſie zu belohnen. Der an- r Seelſorger wollen die Gemeinde verlieren, weder ſie einen nügen für ihre Kinder in Schule treiben kann, weder der Pfarrer Lieber ſeiner Heerde mit Troſt u Verfügung ſte. Manche wollen Seelſorgerinnen für ihren unteren Theil der weiblichen Perſonen ſein, wenn nicht die Ehefrau ſelbſt ſie zur Seelſorge mit dem Beichtſtuhl weiſet.

Es iſt [illegible] zum Theil ſind [illegible] zerſtören. Auch unter den Predigern finden ſich Ausnahmen, [illegible] mit wahrhaftem Eifer ſelbſt über ſich ſelbſt [illegible] müſſen eine Predigt über Sünden [illegible] werden ſtumm ſein, wenn ſie der [illegible]



chendienſt. Sie leſen nur an hohen Feſten Meſſe. Auch wenn ſie von niedrigem Stande ſind, ſobald ſie reich werden, ſchwillt ihnen der Muth. Manche ſind gelehrt und mit weltlicher Weisheit begabt; aber, wenn ſie nach Gut und Ehre ſtreben, wird ihr Geiſt blind und ſie kennen keine Tugenden mehr. Auf Viſitationen laſſen ſie ſich wohl von vierzig Reitern und einem ungeheuren Dienertroß begleiten; die Koſten tragen nicht ſie, ſondern Andere es werden große Feſte und Feierlichkeiten angeſtellt, unendliche Zurüſtungen an Speiſe und Trank gefordert; für die Lebensbeſſerung der Geiſtlichen und andern Untergebenen kommt dabei nichts heraus; denn nur auf offene Verbrechen wird inquirirt; dafür müſſen die Verbrecher Geld zahlen, je reicher ſie ſind deſto mehr, dann können ſie wieder ein Jahr dem Teufel dienen. So hat jeder was er will: der Teufel die Seele, der Biſchof das Geld, die elenden dummen Menſchen eine augenblickliche Ergötzung.

Von dieſer Verderbniß nimmt Ruysbroek auch die Höchſten die Päpſte, nicht aus. Der Papſt, ſagt er, nennt ſich Knecht der Knechte Gottes und muß ſich auch ſo betrachten in Beziehung auf den geiſtigen Dienſt und Nutzen der Kirche, wenn er Chriſti Nachfolger ſeyn und mit dieſem regieren will. Zur Zeit der entſtehenden Kirche waren die Päpſte, Biſchöfe und Prieſter gleich; ſie bekehrten die Völker, gründeten die Kirche, beſiegelten den Glauben mit ihrem Blute. Heutzutage iſt es nicht mehr ſo. Die, welche Chriſti Erbſchaft und die Einkünfte der Kirche haben, ſind unſteten Geiſtes, unruhig, diſſolut, ins Weltliche ergoſſen und ſehen nicht ein, was ihres Amtes iſt. Die Päpſte, wie die Biſchöfe und Prälaten, beugen ihr Knie vor dem zeitlichen Gut. Wahrlich, wenn am Anfange der Kirche die Geiſtlichen ſo wenig geiſtlich geweſen wären, die Kirche hätte ſich nicht ſo weit ausgebreitet.

Die bisherige Darſtellung zeigt, daß in Ruysbroek ein doppeltes Element war: das contemplativ-myſtiſche und das practiſch-reformatoriſche. Beides war in ihm zur Einheit verſchmolzen, jedoch ſo, daß das contemplative ſeiner Naturanlage gemäß

beherrschte. Diese in Ruysbroek, wie in einer Wurzel, vereinigten Richtungen sehen wir nun zunächst aus einander treten. Sie stellen sich in zwei Männern, auf die Ruysbroek großen Einfluß übte, in Johann Tauler und Gerhard Groot, gesondert dar: in jenem entwickelte sich der contemplative Geist Ruysbroeks und er pflanzte die mystische Richtung auf dem dafür mehr vorbereiteten deutschen Boden fort; in diesem die practisch-reformatorische, und er fand für sein unmittelbar ins Leben eingreifendes Streben eine entgegenkommende Empfänglichkeit unter den mehr practischen Niederländern. Beide Richtungen, in ihrem Verlaufe auch wieder vielfach in einander verschlungen, wurden für die Reformation sehr wichtig. Wir wenden uns zunächst zu dem, was sich in den Niederlanden gestaltete, um dann später noch einmal auf die Verzweigungen der mystischen Richtung in Deutschland und deren reformatorische Bedeutung zurückzukommen.

Zweiter Theil.

Die Stiftung und erste Entwickelung des gemeinsamen Lebens.

Erstes Hauptstück.

Gerhard Groot. Die erste Stiftung.

Wir sind auf dem Puncte angekommen, wo durch die Brüder von gemeinsamen Leben eine frische und eigenthümliche Vereinigung der practischen Tendenz älterer Genossenschaften mit den mystischen Überlieferungen eintrat, welche eine neue Schöpfung theils schon unmittelbar in sich schloß, theils in noch höherem Maaße vorbereitete.

Die Vereine der Beguinen, Begharden und Lollharden, schon von vorne herein mit manchen Beschränktheiten und Mängeln behaftet, waren ausgeartet und durch eigene Schuld entweder in sich selbst zerfallen oder unterdrückt. Und doch war Beides noch da, sowohl der religiöse Associationstrieb, der überall mächtig ist, besonders aber im Mittelalter so bedeutende Erscheinungen hervorbrachte, und desto stärker werden mußte, je mehr der große Organismus der Kirche sich lockerte, als auch die äußeren Bedingungen, welche eine durch Gemeinsamkeit verstärkte hülfreiche und wohlthätige Einwirkung erheischten und möglich machten. Das Letztere war besonders in den Niederlanden, namentlich deren nördlichem Theile, der Fall. Das Land war von Parteiungen zerrissen, durch

langwierige Fehden zerstört, durch wiederhohlte Pestseuchen verwüstet [1]); wo aber allgemeine Noth eingetreten ist, da erhebt sich auch immer, wie ein Friedensbogen auf dunklem Gewitterhimmel, die christliche Liebe in ihrer helfenden und heilenden Kraft. Und um zu helfen, dazu waren ihr auch die Mittel gegeben. Denn unter diesem Tumult der Parteien und Fehden entwickelten sich hier, wie anderwärts, die Städte, durch Bündnisse verstärkt und in ihren Mauern jedes nützliche Gewerbe, jede löbliche Geistesthätigkeit fördernd, zu hoher Blüte des Wohlstandes. Insbesondere sind hier die drei oberysselschen Städte: Deventer, Kampen und Zwoll zu nennen [2]), und in ihnen gerade sehen wir, unterstützt von dem Reichthum und Wohlthätigkeitssinne der Einwohner, die Anstalten sich bilden und fortpflanzen, von denen wir handeln werden.

Während jene älteren Genossenschaften durch ihre practische Tendenz der äußern Lebensnoth abhalfen, sollte zugleich durch ihre und anderer Parteien lebendige Mystik das religiöse Herzensbedürfniß befriedigt werden. Auch diese Mystik war ausgeartet: sie war pantheistisch, schwärmerisch, sectirerisch geworden. Und doch war auch jenes Bedürfniß noch vorhanden; denn die Scholastik, weit entfernt, sich neu zu beleben, hatte nur an schulmäßiger Trockenheit und Spitzfindigkeit zugenommen. Zwar hatte sich die Mystik, vornehmlich durch Ruysbroek, aus dem Schlimmsten wieder herausgearbeitet, doch war sie immer noch zu überfliegend, phantastisch und sinnlich, und mußte, wenn von allgemeiner volksmäßiger Wirksamkeit die Rede seyn sollte, viel einfacher, practischer, reiner werden.

Endlich fehlte beiden Richtungen in ihrer früheren Gestalt, sollten sie wahrhaft wohlthätig und umgestaltend eingreifen, ein drittes Element, der entschiedene Eifer für eine gesunde geistige Heranbildung der Jugend und des Volkes, das Interesse für das

1) Vergl. Delprat die Brüderschaft des gemeinsamen Lebens, deutsche Übers. S. 5.

2) Ebendas. S. 6. *Brumanus* de rebus Transisalanis, in Dumbar Analect. II, 136.

Wiſſenſchaftliche. Darauf aber drängte die Zeit ganz beſo[illegible] hin. Der herrſchenden Schulweisheit gegenüber that in [illegible] Grade ſowohl eine Belebung, als eine Vereinfachung der [illegible] ſchaft, ein Zurückgehen auf das Urſprüngliche, Friſche, noth. Dieſe Neubelebung aber konnte nicht aus der abgeſtor[illegible] Scholaſtik ſelbſt, ſondern mußte aus ganz andern, friſch e[illegible] ten, Quellen kommen.

Hier tritt denn nun das Inſtitut des gemeinſame[illegible] bens ein. Dieſes Inſtitut, den Aſſociationstrieb auf eine r[illegible] edlere Weiſe befriedigend, die Myſtik von der Grundlage d[illegible] der mehr hervorgezogenen Schrift aus practiſcher und pop[illegible] geſtaltend, zugleich aber auch, wenn gleich zunächſt noch in ſch[illegible] chen Anfängen, das Intereſſe der Wiſſenſchaft und den lebend[illegible] ſten Eifer für Jugend- und Volksbildung hinzugeſellend, kam d[illegible] Bedürfniſſen der Zeit auf ſolche Weiſe entgegen, daß ſie in d[illegible] That weiter fortgeführt und zu noch Höherem glücklich vorbere[illegible] tet wurde.

Der erſte Urheber dieſer neuen Entwickelungsreihe war Ger[illegible] hard Groot [1]) (Geert Groete oder de Groot, Gerhardus Ma[illegible] gnus) [2]), ein Mann von feuriger Frömmigkeit und von hohem

1) So nennt er ſich ſelbſt: Ego Gerardus, dictus teuthonice *Groot*. Thomae a Kemp. Vita Gerh. XVIII, 7.

2) Über Gerhard Groot und ſeine Stiftungen ſind hauptſächlich folgende Werke zu vergleichen: *Thomas a Kempis* Vita venerab. magistri *Gerardi Magni*, in Opp. Thomae a K. ed. Colon. T. III. p. 3—42. edit. 1728, gegen Ende, p. 1—33. edit. Paris. p. 159—169. Von dieſer Biographie, ebenſo wie von der des Florentius und der andern ausgezeichneten Brüder vom gemeinſamen Leben, die wir dem Thomas von Kempen verdanken, wird bei der folgenden Darſtellung vielfach Gebrauch gemacht werden. Ferner: *Ant. Miraeus* in Chronico ad ann. 1384. *Rudolf Dier de Mierden* de Magistro Gherardo Grote in Analectis Belgicis ed. Dumbar. T. I. Jodocus Badius *Ascensius* de Gerardo Magno coinstitutore Clericorum Regularium s. Fratrum D. Hieronymi in fronte Ed. Opp. Thomae a Kempis ab ipso edit. Tit. VIII. Joh. *Busch* Chronicon Windesemense ed. Rosweide. Antw. 1621. Lib. I. Cap. 1. Jac. *Revii* Daventriae illustratae Libri VI. Lugd. Bat. 1651. p. 28 seqq. Valer. *Andreae*

[illegible] Guten, ein kräftiger Volksredner und ein theilnehmen-
[illegible] der Jugend, nicht eben hochgelehrt und klassisch ge-
[illegible] — denn sein Latein ist mittelmäßig und von Barba-
[illegible] nicht frei, griechisch und hebräisch verstand er wohl gar
und seine Belesenheit beschränkt sich in der Hauptsache auf
heilige Schrift, die Kanonisten und Kirchenväter, besonders

---

bl. Belg. p. 277. *Foppens* Biblioth. Belgica T. I. p. 354. *Lindeborn* historia Episcopatus Daventr. Colon. 1670. *Trithemius* de Script. Ecclesiast. Cap. 656. ed. Fabr. p. 154. *Sweertius* Athenae Belg. p. 280. *Fabricii* Biblioth. med. et inf. Latin. T. III. p. 117. *Paquot* Mémoires pour servir à l'hist. lit. de XVII. Prov. T. IV. p. 345. *Saxii* Onomast. T. II. p. 381. *Dumbar* Kerkelijk en Wereldlijk Deventer. *Wassenberg* de urbe Daventria eruditionis in Belg. matre et conserv. celeberrima. Von den neueren und neuesten Schriftstellern über Gerhard und sein Werk sind zu nennen: Meiners Biogr. des Rud. Agricola in den Lebensbeschreib. berühmter Männer Th. 2. S. 311. Biographie universelle. Paris 1816. T. XVII. p. 173. Verburg über den alten Ruhm der Stadt Deventer als Erziehungsschule zur wahren Geistesbildung 1823. Delprat über das Leben und die Verdienste des G. Groote 1823. Schwarz Geschichte der Erziehung 2te Aufl. 1829. Th. 2. S. 236. Gieseler K. Gesch. B. 2. Abth. 3. S. 208. — Die neuesten und wichtigsten Abhandlungen aber sind folgende beide: erstlich über Gerh. Groot selbst, der Aufsatz in dem kirchenhistorischen Archiv von Kist und Royaards over den Geest en de Denkwijze van *Geert Groot*, angefangen im ersten Theil 1829. S. 355 — 398 von Th. Adr. Clarisse, dem Sohn, fortgesetzt im 2ten Theil 1830. S. 7 — 395 von J. Clarisse, dem Vater — und sodann über die Stiftung Gerhards, die gekrönte Preisschrift von G. H. M. *Delprat* Verhandeling over de Broederschap van G. Groote, en over den Invloed der Huizen etc. Utrecht 1830, ins Deutsche übersetzt von Mohnike, Leip. 40. Von diesen Arbeiten habe ich vielfach dankbaren Gebrauch gemacht, [illegible] eine ganz vollständige Geschichte der Institute vom gemeinsamen [illegible] reiben wollte, was ich hier nicht beabsichtigen konnte, [illegible] ruckte, an verschiedenen Orten in Holland befindliche Quellen [illegible] andern die Handschrift aus der Bibliothek des Brüderhauses zu [illegible] sitze des Herrn Prof. H. W. Tydemann, wovon [illegible] n angeführten Aufsatze des kirchenhist. Archivs Th. 1. S. [illegible] h Th. 2. S. 250. Anmerk. 9.

1) Vergl. Th. Adr. Clarisse im kirchenhist. Archiv [illegible] d J. Clarisse ebendas. Th. 2. S. 271 ff.

ſeine Lieblinge, Auguſtin und Bernhard — alſo nicht hochgel
aber doch unterrichtet genug, um unter ſeinen Zeitgenoſſen
als Theologe eine ehrenvolle Stelle einzunehmen, und, wa
Hauptſache war, auch in ſeinem Wiſſen ſtets auf das geri
was der ganzen Bildung jener von der Scholaſtik langſam
losringenden Zeit noch am meiſten fehlte, auf das Nothwen
Geſunde und Practiſche. Gerhard hätte vielleicht ein größere
lehrter ſeyn, das Latein eines Poggius ſchreiben, und an Sp
kenntniß und Witz einen Erasmus übertreffen können, u
hätte doch dem eigentlichen Bedürfniſſe ſeines Zeitalters nich
eine ſo ächte gründliche Weiſe abgeholfen, wenn ihn nicht ſe
frommes Gemüth, ſein wahrhaft liebevolles Herz darauf gefüh
hätte, der Begründer einer neuen Jugend- und Volksbildung z
werden. Dadurch wurde er einer der erſten Wohlthäter ſeiner Zeit
genoſſen, ſo wie der Nachkommen [1]; und wenn auch ſpäter ſein
Werk über ihn ſelbſt hinausgewachſen iſt, wenn durch einen Agri
cola, Alexander Hegius, Johann Weſſel u. a. weit mehr geſchah,
als Gerhard ſelbſt mit Bewußtſein bezweckte, immer gebührt ihm
doch der Dank vor allem Deutſchlands und Hollands, daß er die
erſte Anregung gegeben, und es bleibt ein ſchönes Geſchäft, das
Leben und Wirken dieſes Mannes, ſeiner Mitarbeiter und näch
ſten Nachfolger zu erzählen.

Gerhard Groot ſtammte aus einer angeſehenen ober
yſſel'ſchen Familie; ſein Vater, Werner Groot, war Schöffe und
Bürgermeiſter der damals ſo bedeutenden Stadt Deventer [2].
Im October des J. 1340 ward Gerhard, wahrſcheinlich der ein
zige Sohn Werners und ſeiner Gattin Helwig, in einem Hauſe
am Brink zu Deventer geboren. Von Körper ſchwächlich [3], aber

1) Thomas von Kempen ſagt von ihm: Nam totam hanc patriam no-
stram vita, verbo, moribus et doctrina illuminavit et accendit. Vita
Gerhardi M. Cap. I, sect. 2.

2) Patre Wernero Magno, Scabino et Consule Daventriensi, Matre
Heylwige, utroque secundum seculi dignitatem honoribus ac divitiis su-
blimi et potente. Daventr. illustr. p. 28. 29. Vergl. Delprat S. 7. der
deutſchen Überſ.

3) Tenero corpusculo, ſagt Thomas Vita Gerh. VII, 1.

[illegible]ten Geiſtesgaben ausgeſtattet, wurde er den Studien be[illegible]
[illegible] Nachdem er, ohne Zweifel auf der Schule ſeiner Vater[illegible]
[illegible]ie erſte Bildung empfangen, ſuchte er begierig nach Kennt[illegible]
[illegible] auch wohl nicht ohne Ehrgeiz [1]), die Pflanzſtätte der Wiſ[illegible]
[illegible]t auf, welche damals in Europa noch für die erſte galt,
[illegible]verſität Paris. Dort verweilte er drei Jahre, zwiſchen
[illegible] und 58. In der Philoſophie hatte er vermuthlich den Na[illegible]
[illegible]ten Buridanus, weltbekannt durch das Dilemma von
[illegible] Eſel zwiſchen den zwei Heubündeln, zum Lehrer; für die
[illegible]logie, der er ſich beſonders widmete, benutzte er die althe[illegible]
[illegible]mte Sorbonne [2]). Ein innig befreundeter Genoſſe war ihm
Heinrich Äger oder Eger, nach ſeiner Geburtsſtadt auch Hein[illegible]
rich von Kalkar genannt, ein Mann, der ſich ſpäter durch Schrif[illegible]
ten über Rhetorik, Muſik und die Geſchichte des Karthäuſeror[illegible]
dens, dem er angehörte, auszeichnete [3]); doch war Heinrich von
Kalkar (geb. 1328) um zwölf Jahre älter; er wird uns zugleich
als der Beichtvater Groots in Paris genannt. Im 18ten Jahre
wurde Groot Magiſter [4]) und kehrte dann, ausgeſtattet mit den
Kenntniſſen in der Theologie und dem kanoniſchen Rechte [5]), die
ein Zeitalter beſaß, ſelbſt den magiſchen Wiſſenſchaften und Kün[illegible]
ſten nicht ganz fremd [6]), auf den Wunſch ſeines Vaters in die
Heimath zurück; indeß ging er, von wiſſenſchaftlichem Eifer ge[illegible]
trieben, kurze Zeit darauf nach Köln, wo er ſowohl ſeine Studien
noch fortſetzte, als auch zuerſt, unter großem Beifall, lehrend
auftrat.

---

1) Se Thomas a. a. O. II. 1. 2.

2) *Andreae* Bibl. belg. p. 277.

3) Äger † 1408, 24 Jahre nach ſeinem jüngeren Freunde. Vergl. über ihn *Foppens* Bibl. belg. 1. 451. *Fabric.* Bibl. med. aev. III, 665. *Paquot* Mémoires IV. 58.

4) *Thom. a Kempis* Vita Gerh. II, 2.

5) Trithem ſagt von ihm: Vir tam in divinis scripturis, quam in jure canonico egregie doctus. De script. eccl. c. 656. p. 154.

6) Vita Gerh. XIII. 5. Daventr. illustr. p. 29. Dicitur et curiosis et illicitis artibus juvenilem animum infeliciter applicasse.

Gerhard, als Sprößling einer ſo ausgezeichneten Familie, hatte bald nach ſeiner Zurückkunft mehrere Präbenden erhalten: er war Kanonikus zu Utrecht und Achen geworden [1]). Mit Glücksgütern reichlich ausgeſtattet, ſchien es, als ob er den gewöhnlichen Weg weltlich geſinnter Geiſtlichen gehen würde: er nahm an öffentlichen Vergnügungen Theil, erfreute ſich an reichlichen Speiſen und köſtlichem Wein, ſchmückte ſein Haar, trug ein ſchönes Gewand mit ſilberverziertem Gürtel und ein Oberkleid vom feinſten Pelzwerk [2]). Er war, bei hervorragender geiſtiger Bildung, ein Mann nach dem herrſchenden Sinne der Zeit. Aber bald wurde ein tieferer, ernſterer Sinn in ihm geweckt. Schon in Köln hatte ihm, als er einſt einem öffentlichen Spiele zuſah, ein Mann, der auf die in dem Jünglinge ſchlummernden Kräfte aufmerkſam gemacht worden war, geſagt: „Was ſtehſt du hier auf eitle Dinge gerichtet? Du mußt ein anderer Menſch werden [3])." Noch mehr erſchütterte ihn das Wort des von Paris her befreundeten Heinrich Äger, der unterdeſſen Prior des Karthäuſerkloſters Monichhuſen bei Arnheim geworden war; er traf mit Gerhard in Utrecht zuſammen und ergriff ſogleich die Gelegenheit, denſelben mit kräftigem Ernſt an die Nichtigkeit des Irdiſchen, an Tod, Ewigkeit und das höchſte Gut zu mahnen [4]). Äger, der alte Vertraute, ſchlug die rechten Saiten in Gerhards Gemüth an; dieſer verſprach gerührt, ſein Leben zu ändern und mit Gottes Hülfe dem Weltlichen ganz zu entſagen.

Von dieſer Stunde an war Groot wie umgewandelt: er verzichtete auf den Genuß der Einkünfte von den Präbenden und vom väterlichen Vermögen, verbrannte auf dem Brink zu Deventer ſeine koſtbaren magiſchen Bücher [5]), mied alle Vergnügungen, legte unſcheinbare, graue Kleidung an und trotzte ruhig dem Spott,

1) *Andreae* Bibl. belg. p. 277. nach dem Zeugniß des Peter van Beeck in deſſen Aquisgranum. Vit. Gerh. II, 2.

2) *Thomas a Kemp.* Vita Gerh. Cap. XI, sect. 7.

3) *Thom.* Vita Gerh. III, 2.

4) Vita Gerh. IV, 2.

5) Delprat S. 8. d. d. Überſ.

[illegible] ihm erging [1]). Um sich in seinem Innersten zu sammeln [illegible] er sich in das geldrische Karthauserkloster Monichhusen zurück [illegible] er drei Jahre lang unter ernster Selbstbetrachtung dem Sen[illegible] der heiligen Schrift und den strengsten Bußübungen oblag [2]). Den Leib mit einem langen und rauhen härenen Gewande [illegible] [illegible], auf den Genuß des Fleisches und anderer erlaubter Dinge [illegible]nzlich verzichtend, einen guten Theil der Nächte in Wachen und [illegible]ebet zubringend, zwang er seinen zarten Körper ganz in den [illegible]ienst des Geistes [3]). Er wollte zuerst an sich selbst lernen, was [illegible] später Andre lehren sollte [4]). So konnte, wie Thomas von Kem[illegible] sagt [5]), Gerhard für sein Seelenheil in der Einsamkeit ver[illegible]rren, aber besser war es doch, daß er, für das ascetische Leben [illegible]eniger geeignet, dagegen desto mehr der Rede mächtig, dem Volke [illegible]rch den Dienst des Wortes nützte. Nicht auf Contemplation, son[illegible]rn auf Thätigkeit war Gerhards Natur angelegt. Während [illegible] [illegible]ek, je länger er in der Welt wirkte, desto mehr nach der Einsamkeit [illegible]rlangte, mußte der practische Gerhard, nachdem er nur drei Jahre [illegible] der Beschauung verharrt, aus innerem Bedürfniß wieder [illegible] [illegible]s ins thätige Leben. Priester wollte er jedoch nicht werden [illegible] [illegible]e so hohe Idee vom Priesterthum und dessen [illegible] [illegible]twortlichkeit, daß er zu sagen pflegte: „Für [illegible] [illegible]öchte ich nicht [illegible] nur eine Nacht [illegible] [illegible]hmen [6])." Er ließ sich daher nur zum [illegible] [illegible]elchem ihm das Recht zustand, das Volk [illegible]

So trat dem Gerhard von der Karthäuser [illegible] [illegible]r Thätigkeit [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]waltiger Kraft und Wirkung als [illegible] [illegible]

1 Vita [illegible]

2 Ibid. [illegible]

[illegible]tequam [illegible]

3 Ib. [illegible]

4 [illegible]

5 [illegible]

6 [illegible]

Lib. [illegible]

7 Vita [illegible]

Nachdem er ſich von dem Biſchof zu Utrecht, Florentius von Wevelinchoven [1]), die Erlaubniß verſchafft, in deſſen ganzer Diöceſe predigen zu dürfen, ſah man ihn, wie einſt Peter von Bruys und Heinrich von Lauſanne, wie ſpäter den heiligen Norbert und in der neueren Zeit Georg Fox, Wilhelm Penn und Andere, in dürftiger Kleidung durch Städte und Dörfer umherziehen und überall das Volk mit hinreißender Rede zur Buße und Beſſerung ermahnen. Er wirkte, wie Thomas von Kempen ihn ſchildert, im Geiſte Johannes des Täufers, indem er, die Axt an die Wurzel des Baumes legend [2]), ſeine immer allgemeiner zum Schlimmen ſich neigenden Zeitgenoſſen aufs Neue durch die Verkündigung des Geſetzes und der Buße auf das wiederauflebende Evangelium vorbereitete [3]). Seine Predigten, von Vornehmen und Geringen, von Prieſtern und Laien gehört, drangen tief ins Herz [4]). Es war nicht bloß die Fülle und der freie Fluß ſeiner Rede, welche die Zuhörer ergriff, ſondern etwas ganz Anderes. Man hatte hier einen Prediger vor ſich, der nicht aus Amtsberuf und um des Soldes willen, ſondern frei, ohne Lohn [5]), weil ihn der Eifer der Liebe drängte, ſprach, dem man das tiefſte Anliegen, den innerſten Ernſt anfühlte und der jedes ſeiner aus eigener Erfahrung geſprochenen Worte mit der That des Lebens beſiegelte [6]). Auch

1) Floris van Wevelinkhoven. S. über ihn Beschrijving van de Bischoppelijke Munten en Zegelen van Utrecht door Frans van *Mieris* p. 222 - 226.

2) Vita Gerh. VIII, 2.

3) Vita Gerh. VIII, 2. XV, 1, wo beſonders auch hervorgehoben iſt, wie Gerhard der erſchlaffenden Zeit das Geſetz, den Dekalog, mit ſtrengſtem Ernſte vorgehalten habe.

4) Multi audientes sermonem ejus *compuncti* sunt. Vit. Gerh. VIII, 2.

5) Nihil ab illis, quibus praedicat, recipiens, nullum temporale seu ecclesiasticum petit beneficium. Brief des Mag. Wilhelm von Salvervilla am Schluſſe der Vita Gerh. XVIII, 23.

6) In einem Epitaphium auf Gerhard am Schluſſe der Vita Gerh. heißt es:

Fecit quod dixit, sicut docuit quoque vixit.

Ebenſo Thomas ſelbſt Vita Florent. VI, 1: Viva vox magistri praedicantis tanto fortius valuit in cordibus audientium, quanto perfectius caeteros

hte Gerhard, in der Begeiſterung zugleich beſonnen, die jedes-
lige Stimmung ſeiner Zuhörer augenblicklich zu benutzen: er ließ
weilen ſeine Blicke über die Umſtehenden hingehen, um ſie zu
orſchen, und dann ſeine Rede unmittelbar nach der Beſchaffen-
t und dem Bedürfniſſe der Hörer einzurichten [1]). Nicht minder
chtig für den Erfolg war es, daß er nicht in der fremden lateini-
en Form, ſondern in der Sprache des Landes zum Volke re-
e [2]). Daher drängte ſich zu Deventer, Kampen, Zwoll, Ut-
ht, Leiden, Delft, Gouda und Amſterdam [3]), wo er zuerſt
utdeutſch predigte, alles Volk, ſelbſt mit Hintanſetzung des Eſ-
s und dringender Geſchäfte, dergeſtalt zu ſeinen Vorträgen, daß
oft, weil die Kirche nicht alle faßte, mit ſeinen Zuhörern das
ie ſuchen mußte. Wo er Eingang fand, war er unermüdlich:
predigte nicht ſelten zweimal des Tages, bisweilen drei Stun-
n lang [4]). Am bedeutſamſten aber war, daß Gerhard durch
n Auftreten nicht bloß Bewunderung und flüchtige Rührung,
ıdern wirkliche Umkehr und nachhaltige Beſſerung bewirkte. Ein
itgenoſſe berichtet [5]), daß Viele von ihm bewogen worden, dem
eltleben zu entſagen und ſich Gott zu widmen, entzogenes Gut
rückzugeben, den Wucher einzuſtellen, keuſch und mäßig zu
en.

So ruhig ſich Gerhard auf die zu Tage liegenden Wirkungen
ner Predigten verlaſſen konnte, ſo entſchieden er auch von den
ſſeren Zeitgenoſſen anerkannt wurde, wie er denn ſogar einmal
ſeiner großen Stärkung von einem Dominikanermönch ein kräf-

ıeibat in via virtutum, ut fidem sermonibus ejus daret sancta conver-
io in operatione ostensa.

1) *Thom. a Kemp.* Vita Florent. VI, 2.

2) Die Chronik von Windeſem ſagt: Belgico sermone; Thomas nennt sermonem Teutonicum. Es wird wohl ohne Zweifel plattdeutſch geweſen n.

3) Unbekannter Autor in Scriptorib. Amersford. ed. ab A. Matthaei 160. Delprat S. 11. beſ. Vita Gerh. XV, 1.

4) Vita Gerh. XV, 1.

5) In einem Schreiben an den Biſchof von Utrecht, Vita Gerh. XVIII, Vergl. VIII, 2. u. XIV, 3.

tig ermunterndes Schreiben erhielt [1]), ſo kannte er doch die Welt zu gut, um ſich der Sicherheit hinzugeben. Er wußte, daß ihm bei ſeiner ganzen Thätigkeit der Argwohn und Haß der gewöhnlichen Geiſtlichen und Mönche auf dem Fuße folge, und hatte daher gewöhnlich einen Notarius und zwei Zeugen bei ſich, um nicht ohne Rath und Hülfe zu ſeyn, wenn man ihn auf den Grund kirchlicher Geſetze anklagen würde [2]). Indeß wurde er doch bald in ſeiner Wirkſamkeit gehemmt. Denn da er, obwohl ein aufrichtiger Verehrer des geiſtlichen Standes und ſeiner beſſeren Mitglieder, doch mit ſchonungsloſer Strenge die verdorbenen Sitten des Klerus und beſonders die unkeuſchen Geiſtlichen angriff [3]), ſo ſtanden bald Feinde gegen ihn auf, die es trotz der eigenen beſcheidenen Proteſtation Gerhards [4]) und der eifrigen Fürſprache eines verehrenden Freundes [5]) bei dem ſonſt wohlgeſinnten Biſchof von Utrecht durchſetzten, daß er Gerhard die allgemeine Lehrbefugniß wieder entzog. Ein angeſehener Mann, Wilhelm von Salvarvilla, Cantor an der hohen Schule zu Paris, ſuchte bei Urban VI. eine Zurücknahme dieſes Verbotes zu bewirken, indem er in einem Schreiben [6]) den Glaubenseifer, die Sittenreinheit und das uneigennützige Wirken Gerhards in das glänzendſte Licht ſtellte. Aber vergeblich. Gerhard ſelbſt hätte das, ohnedieß ſchon entrüſtete Volk, noch mehr gegen den Klerus aufregen und dem Biſchof trotzen können; er unterwarf ſich jedoch und ſprach: „Es ſind unſere Vorgeſetzte; wir wollen, wie es ſich geziemt, ihren Befehlen

1) Vita Gerh. IX, 3.

2) Delprat S. 11. d. Überſ.

3) Vita Gerh. XVIII, 1. Eine ſtrenge Strafrede Gerhards gegen unzüchtige Geiſtliche iſt uns noch aufbewahrt und mit gelehrter Ausſtattung zum Drucke beſorgt von Th. A. Clariſſe im Archiv für holländiſche Kirchengeſchichte Th. 1. S. 364. Über das unzüchtige Weſen vieler Geiſtlichen in jener Zeit und Gegend ſ. *Le Long* Reform. van Amsterd. p. 169. *Brandt* Hist. Reform. I, 50.

4) Dieſelbe findet ſich in der Vita Gerh. XVIII, 1.

5) Ebendaſ. XVIII, 22.

6) Abgedruckt in Vita Gerh. XVIII, 23.

rchen [1])." Wie aber überall die ſcheinbare Hemmung nur Förderung des Guten wird, ſo erhielt eben dadurch Gerhards igkeit erſt die rechte, in ihren Folgen weit bedeutendere Rich-. Er beſchränkte ſich nun auf einen ſtillen, kleinen, aber ren Wirkungskreis, in dem er ſeine eigentliche Heimath fand.

Hierzu war der Grund ſchon gelegt. Gerhard hatte vor em eine Reiſe gemacht, die überhaupt wichtig für ihn war jetzt für ſeine Lebensrichtung entſcheidend wurde. In Begleieines vertrauten Freundes, der mit ihm ein Herz und eine e war, des verdienten Rectors der Schule zu Zwoll, Johann e [2]), und eines frommen, kunſtfertigen Laien, der auch Gerhieß [3]), beſuchte er im J. 1378 das Kloſter Grünthal, um gefeierten Myſtiker Ruysbroek, den er längſt aus Schriften te, auch perſönlich nahe zu treten [4]). Gerhard, überraſcht durch die Einfachheit des Kloſters Grünthal, noch mehr durch ebenſo würdevolle, als heitere Weſen ſeines Priors, verweilte ere Tage bei dem milden, erfahrungsreichen Greiſe [5]), unterſich mit ihm über Stellen der Schrift und andre Gegenſtände inneren Lebens und empfing die tiefſten Eindrücke ſowohl von n Geſprächen, als von der Perſönlichkeit und den Umgebungen sbroeks. Als Gerhard dem alten Meiſter ſeine Verwunderung rückte, daß er über ſo erhabene Dinge ſchreibe, da er ſich hier) nur Neid und Verläumdung zuziehe, erwiederte dieſer [6]): bin feſt überzeugt, daß ich kein Wort geſchrieben habe, außer

---

1) Vita Gerh. IX, 1. Daventr. illustr. p. 30.

2) Über dieſen vielwirkſamen Schulmann ſ. Delprat S. 31. und das dort führte.

3) Er wird von Thomas Gerardus calopifex genannt.

4) Ausführlicher Bericht über die Reiſe in Vita Gerh. X. und in dem Ruysbroeks vor der Arnoldſchen Ausgabe von deſſen Schriften, Offenb. . Kap. 8 u. 11. S. 8—12.

5) Thomas v. K. bezeichnet ihn als aetate grandaevus, affabilitate us, morum honestate reverendus.

6) Ruysbroeks Lebensbeſchreibung von einem Ungenannten K. 8. Arnold . u. Ket. Hiſt. 1, 554.

auf Antrieb des heiligen Geiſtes, und in einer beſonderen, lieblichen Gegenwart der heiligen Dreieinigkeit; du wirſt nachmals die Wahrheit auch von denen unter meinen Ausſprüchen einſehen, die dir jetzt noch dunkel ſind; dein Gefährte aber nicht." Ein andermal, da Gerhard an die Qualen der Hölle erinnerte, flammte in Ruysbroek die Begeiſterung der Gottesliebe beſonders mächtig auf und er rief aus: „Ich weiß gewiß, daß ich bereit bin, Alles, was mir Gott ſchickt, Leben oder Tod und ſelbſt die Höllenqualen zu erdulden." Was Gerhard an Ruysbroeks Weſen am meiſten bewunderte, war die gänzliche Erſtorbenheit der Eigenliebe, die völlige Übereinſtimmung ſeines Willens mit dem göttlichen. Er ſchrieb ſpäter den Brüdern in Grünthal, er habe nie einen Sterblichen ſo innig geliebt und verehrt, als ihren Prior, und möchte demſelben in dieſem Leben, wie im zukünftigen, zum Schemel der Füße dienen. Zugleich verlangt er lebhaft und ſehnſuchtsvoll nach der Gegenwart der grünthaler Freunde, um ſich an ihrem Geiſte ſelbſt zu ſtärken und zu erfriſchen. Dieß führt uns noch auf etwas Weiteres.

Es war nämlich nicht bloß die Perſönlichkeit Ruysbroeks, die auf Gerhard einen ſo tiefen Eindruck machte, ſondern das ganze Zuſammenleben der Kanoniker in Grünthal. Es herrſchte unter ihnen ein Alles ausgleichender Familiengeiſt: Ruysbroek ſelbſt, der Prior, verrichtete die geringſten Dienſte, dagegen wurden auch die Brüder, die ſich nur mit Äußerlichem beſchäftigten, z. B. der Koch Johannes [1]), wie Freunde behandelt und zur Theilnahme an allem Geiſtigen hinzugezogen. Dieſe Kanoniker ſtellten wirklich das Bild eines Bruderbundes dar; die Erinnerung daran blieb in Gerhards Seele und war ihm offenbar ein Leitſtern bei dem, was ſich nun unter ſeinen eigenen Händen geſtaltete. Der

1) Johannes Affliginienſis, ein ungelehrter Laie, der aber neben ſeinem Geſchäft in ſtrengſter Aſceſe und fortgeſetzter innerlicher Betrachtung lebte. Er gab häufig den Kanonikern Ermahnungen u. Belehrungen über göttliche Dinge. S. über dieſen Mann († 1377) Engelhardts Ruysbroek, S. 326. Ein Nachbild deſſelben war der Koch des Brüderhauſes zu Deventer, Joh. Cacabus, den Thomas einer eigenen Biographie gewürdigt hat.

Zusammenhang drängt sich von selbst auf, wir finden ihn aber auch ausdrücklich durch Thomas von Kempen hervorgehoben; dieser erzählt [1]), daß Gerhard, ergriffen von dem erbaulichen und einfachen Leben Ruysbroeks und seiner Brüder, sich von da an bestimmt gefühlt habe, etwas Ähnliches zu stiften.

Zunächst wurde dieß auch noch durch äußere Umstände herbeigeführt. Gerhard hatte nach dem Besuche in Grünthal seine Reise mit Eile bis Paris fortgesetzt und dort nicht ohne Aufwand Schriften angekauft, die ihm für den Jugendunterricht besonders wichtig schienen. Dann nahm er seinen Wohnsitz wieder in Deventer. Und hier erhielt nun sein Lehr- und Thätigkeitstrieb eine neue Richtung; er wendete denselben, da er nicht mehr unter dem Volke wirken sollte, der Jugend zu. Gerhard hatte schon immer gern junge Männer um sich gehabt: der vertrauteste war ihm Johann Binkerink aus Zütphen, ein frommer, sittlich ernster junger Geistlicher, der auch Gerhards Andachtsübungen und apostolische Wanderungen zu theilen pflegte [2]); nächst diesem Florentius [3]), ein reich ausgestatteter, wohl unterrichteter Jüngling. In Deventer war eine bedeutende Schule; die jungen Leute, welche diese besuchten, schlossen sich zum Theil an Gerhard an, namentlich viele von denen, die sich dem geistlichen Stande widmeten. Gerhard gab ihnen auf ihre Bitte weitere Anleitung, trat mit ihnen in wissenschaftlichen Verkehr, las mit ihnen gute Bücher, nahm manche an seinen Tisch auf und verschaffte ihnen Gelegenheit, sich etwas zu verdienen.

Wichtig wurde in dieser Beziehung besonders das Bücherabschreiben. Aus der Liebe zur heiligen Schrift und den alten Lehrern entsprang bei Gerhard der lebhafteste Eifer, die Urkunden des christlichen Alterthums zu sammeln. Er war, wie er selbst sagt, geitzig, ja übergeitzig auf gute Bücher [4]). Dabei kam es

1) Vita Gerh. XV, 3.
2) Vita Gerh. XII, 1.
3) Vita Florent. IV, 1.
4) Vita Gerh. XIII, 1.

ihm nicht gerade auf äußere Schönheit an [1]), doch glaubte er, die heilige Schrift und andere nützliche Bücher müßten auch beſonders gut geſchrieben und ſorgfältig bewahrt werden [2]), um deſto Mehreren förderlich zu ſeyn. Er hatte daher frühe ſchon gute theologiſche Bücher von jungen Leuten unter ſeiner Aufſicht abſchreiben laſſen [3]), wodurch er das Dreifache erreichte, dieſe Bücher zu vervielfältigen, die Jünglinge vortheilhaft zu beſchäftigen, und bei dieſer Gelegenheit geiſtig auf ſie zu wirken. Dieß that er jetzt immer mehr. Der Kreis ſeiner jungen Freunde, Schüler und Schreiber wurden immer größer und wuchs am Ende zu einer förmlichen Genoſſenſchaft zuſammen, und wie dieſe zum Theil durch das Kopiren der Schrift und erbaulicher Bücher veranlaßt war, ſo hatte ſie auch von Anfang an und behielt fortwährend eine Richtung auf die heilige Schrift und deren Verbreitung, auf das Schreiben, Sammeln, Bewahren und Nutzbarmachen guter theologiſcher und aſcetiſcher Bücher.

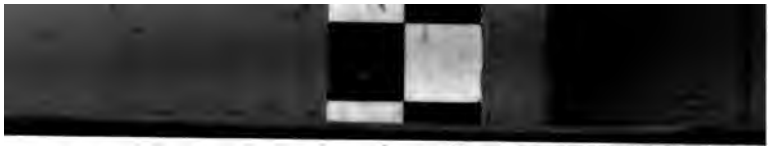
Der nächſte äußere Impuls zur Stiftung der Genoſſenſchaft war dieſer. Ein junger Mann aus jenem Kreiſe, der ſchon genannte Florentius, damals Vicarius zu Deventer, ſprach einſt zu Gerhard: Lieber Meiſter, was könnte es ſchaden, wenn ich und dieſe Kleriker, die da abſchreiben, das, was wir wöchentlich verdienen, zuſammenlegten und gemeinſam lebten? — Gemeinſam! erwiederte Gerhard, das werden die Bettelmönche nicht leiden, die werden aus allen Kräften widerſtreben. — Was hätte es aber zu ſagen, ſprach Florentius, wenn wir es einmal verſuchten? Vielleicht gäbe Gott guten Erfolg. — Nun, ſagte Gerhard, in Gottes Namen, fanget an, ich will euer Vertheidiger und treuer Beſchützer ſeyn gegen Alle, die ſich wider euch erheben [4]). — So bildeten ſie nun eine geſchloſſene Geſellſchaft und als die Art ihres Zuſammenlebens Nachahmung fand, einen größeren Bund.

1) Er ſelbſt hatte nur ein ganz unſcheinbares Brevier. Vita XIII, 2.
2) Ebendaſ. XIII, 2.
3) Vita Gerh. IX, 2.
4) Daventr. illustr. p. 30.

Dieſer Verein des gemeinſamen Lebens hatte eine ge-
ſe Ähnlichkeit mit den philoſophiſch-aſcetiſchen Bundesgenoſſen-
ften des heidniſchen und jüdiſchen Alterthums, aber er war
er, offener und practiſcher; er war auch dem Mönchsleben ver-
ndt, aber zwangloſer und von einem reineren, edleren Geiſte be-
t. Die Lebensweiſe und Tendenz der Brüder vom gemein-
ten Leben, die auch Brüder vom guten Willen, Collatienbrü-
, Hieronymianer und Gregorianer genannt wurden [1]), war
einer Brüderunität, die ſich nach Maaßgabe der Zeitver-
tniſſe dem apoſtoliſchen Vorbilde [2]) anſchloß. Zur Pflege
ter Frömmigkeit verbunden, verſchafften ſie ſich die Mittel für
einfaches Leben theils, nach dem Beiſpiele des Apoſtel Paulus,
ch Handarbeit, theils durch Annahme freier Liebesgaben, die
jedoch keiner ohne die dringendſte Noth erbitten ſollte. Zur
cherung der gemeinſamen Subſiſtenz und als Ausdruck der brü-
lichen Geſinnung hatten ſie die Gütergemeinſchaft bei ſich
geführt: in der Regel übergab jeder ſein Beſitzthum zum Ge-
uche des Vereins; ein ſtrenges und allgemeines Geſetz jedoch,
: im Pythagoräer- und Eſſäerbunde, ſcheint, zumal in der er-
t Zeit, hierin nicht geherrſcht zu haben; Alles ſollte von der Frei-
t und Liebe ausgehen; wie in der Gemeinde zu Jeruſalem theil-

1) Sie hießen Fratres bonae voluntatis, Broeders van goeden wil, we-
ihrer practiſch chriſtlichen, wohlthätigen Geſinnung, Fratres collationarii,
laatsiebroeders, wegen ihrer religiöſen Verſammlungen, wobei gleichſam
: geiſtliche Speiſung des Volkes ſtatt fand, was man Collatien nannte,
:goriani oder noch gewöhnlicher Hieronymiani, je nachdem ſie den Gregor
r Hieronymus zum Schutzheiligen ihrer Stiftung erwählten (... quod sibi
ronymum patronum elegerint, eo quod auctor instituti sui [Gerhar-
M.] non esset in divorum numerum relatus, licet Hieronymiani vere
sint. Daventr. illustr. p. 70.), endlich auch Fraterheeren und devoti
rici.

2) ad Apostolicae vitae normam: ſagt *Andreae* Bibl. belg. p. 218.,
das Weſentliche der Verbrüderung zu bezeichnen. Thomas v. K. ſelbſt
n bemerkt, Florentius ſei der Urheber der Brüderſchaft geworden, sacrae Apo-
licae vitae cum suis Presbyteris et Clericis formam humiliter imitando.
a Joh. Gronde I, 3. In Gent, vielleicht auch anderswo, trugen daher
Vereinigten auch den Namen Brüder der zwölf Apoſtel. Delprat S. 51.



ten ſie ſich aus brüderlichem Sinne wechſelſeitig von ihrem Verdienſt und Vermögen mit, oder widmeten auch, wenn ſie ſolches hatten, ihr Vermögen ganz dem gemeinſamen Gebrauche [1]). Hieraus, ſo wie aus den Schenkungen und Vermächtniſſen, die ihnen gemacht wurden, entſtanden dann die Bruderhäuſer, in deren jedem eine gewiſſe Zahl von Genoſſen zuſammen lebte, zwar in Kleidung, Speiſe und im ganzen Leben einer beſtimmten Ordnung unterworfen, aber nicht klöſterlich abgeſchloſſen von der Welt, ſondern mit ihr in ſtetem Verkehr und überhaupt in ſolcher Weiſe, daß dabei dem Mönchthume gegenüber das Princip der Freiheit gewahrt wurde; denn die ganze Lebensordnung ſollte nie aus Zwang, ſondern allein aus dem Grunde eines ſtets ſich erneuernden guten Willens beobachtet, aller Gehorſam, auch der unbedingteſte, nur aus Freiheit und Liebe [2]), um Gottes willen, geleiſtet werden.

Der Hauptzweck der Vereine lag in der Begründung, Darſtellung und Verbreitung eines practiſch-chriſtlichen Lebens. Dieſen Zweck ſuchten ſie zunächſt bei ſich ſelbſt zu erreichen durch die ganze Art ihres Zuſammenſeyns, durch eine ſittlich-ſtrenge, einfache Lebensweiſe, durch fromme Mittheilungen, gegenſeitige ſittliche Bekenntniſſe und Ermahnungen, durch Vorleſungen und gemeinſame Andachtsübungen; nach außen hin aber wirkten ſie dafür durch Abſchreiben und Verbreiten der Schrift und zweckmäßiger religiöſer Aufſätze, ganz beſonders durch chriſtlichen Volksunterricht, durch Belebung und Verbeſſerung der Jugendbildung. In der letzteren Beziehung machen ſie Epoche. Zwar waren auch früher ſchon in den bedeutendſten niederländiſchen Städten Schulanſtalten gegründet z. B. zu Graveſande 1322, zu Leiden 1324, zu Rotterdam 1328, zu Schiedam 1336, zu Delft 1342, zu Hoorn 1358, zu Haarlem 1389, zu Alkmaar 1390; allein dieſe Schulen waren meiſt nicht rein wiſſenſchaftliche, ſondern zugleich finanzielle Unternehmungen der Städte. Das Recht, eine Schule zu errichten, wurde verpachtet; deßhalb mußte dann

1) Delprat S. 92.

2) *Sponte* namque se Deo dicantes omnes Rectori suo aut ejus vicario obedire satagebant. Vit. Johann. Gronde I, 3.

auch ein Schulgeld bezahlt werden, welches nur die Reicheren bezahlen konnten, und dabei war der ganze Zuschnitt der Schulen doch ziemlich dürftig [1]). Der Unterricht der Mönche in den Klosterschulen war auch nicht befriedigend, er ging zu sehr aufs Äußerliche und Hand, weil überall mit rohen, abergläubischen Bestandtheilen versetzt, vielfach mit wahrer Erleuchtung im Widerstreit. Die Brüder vom gemeinsamen Leben dagegen ertheilten nicht bloß unentgeldlich Unterricht und machten dadurch das Erlernen des Lesens, Schreibens Allen, Armen und Reichen zugänglich [2]), sie förderten nicht bloß ärmere Jünglinge auf jede Weise in ihrem Fortkommen, sondern, was die Hauptsache war, sie theilten dem Unterricht ein ganz neues Leben und einen reineren, höheren Geist mit.

Das Zeitalter Gerhards war nicht gerade unwissend, aber es war mit einem falschen, abstrusen, unbrauchbaren Wissen überfüllt, und wenn auch sonst die Philosophie des Nichtwissens oder vielmehr des Wissens, daß man nichts wisse [3]), nicht eben die höchste und reichste Wissenschaft ist, so ist sie doch für ein solches Zeitalter eine große Wohlthat, um dasselbe von einer eingebildeten Allwissenheit zur Demuth und Nüchternheit zurückzuführen. Wie es einst zur Zeit des Sokrates das wesentlichste Bedürfniß war, die Menschen zu sich selber und die Philosophie vom Himmel auf die Erde zu bringen, so hatten auch die Zeitgenossen Gerhards kein dringenderes Bedürfniß, als von der anmaßenden, immer spitzfindiger und lebloser werdenden Speculation, wovon sie übersättigt waren, zu einer bescheidenen thätigen Lebensweisheit hingeleitet zu werden. Von diesem Gesichtspunct aus müssen wir die Anordnung des Lehrcyclus betrachten, den Gerhard den Schü-

1) Vgl. Delprat S. 113 ff.

2) Delprat S. 117.

3) Gerhard sagt: „die Wissenschaft der Wissenschaften ist, zu wissen, daß man nichts wisse." S. den Aufsatz von Th. Adr. Clariſſe im kirchenhist. Arch. Th. 1. S. 362. So weit übrigens Gerhard und seine Schüler auf Philosophie eingingen, standen sie auf Seiten des Nominalismus gegen den Realismus und der platonischen Richtung gegen die aristotelische. Vergl. Delprat S. 109 ff. u. S. 122 ff. Doch ging dieß bei ihnen mehr aus einer allgemeinen Geistesverwandtschaft, als aus bewußten philosophischen Principien hervor.

lern der Brüdervereine vorzeichnete, um die einſeitige Beſchränktheit deſſelben zu begreifen und zu entſchuldigen. Der Kreis des Wiſſens war freilich nach unſern Begriffen und Bedürfniſſen und nach dem univerſellen Geiſte der Wiſſenſchaft viel zu enge gezogen, wenn davon Geometrie, Arithmetik, Rhetorik, Dialectik, Grammatik, lyriſche Poeſie [1]) u. dergl. ausgeſchloſſen wurde. Allein dieſe Beſchränkung erſcheint doch als minder dürftig und kleinlich, wenn wir erwägen, daß Gerhard mit richtigem Gefühl für den tiefſten Mangel der Zeit, immer von den Forderungen des Lebens und von dem Grundſatze ausging, in dem ſich eigentlich der ganze Geiſt ſeines Strebens ausdrückt: „Alles, was uns nicht beſſer macht, oder vom Böſen zurückbringt, iſt ſchädlich." Daher ſchien ihm — ſo weit er auch über dem bloß äußerlichen Nützlichkeitsprincip in der Beurtheilung der Wiſſenſchaften ſtand — doch die Erwerbung mancher löblichen und für uns nothwendigen Kenntniſſe, die aber nicht unmittelbar ins ſittliche und religiöſe Leben eingriffen, unnützer Zeitverderb; daher verwarf er im wiſſenſchaftlichen Treiben Alles, was auf den Schein gehen und die Leidenſchaften nähren konnte, wie die gelehrten Disputationen und das Erwerben akademiſcher Grade; daher warnte er vor der Einmiſchung eigennütziger Zwecke beſonders bei dem Studium derjenigen Wiſſenſchaften, die großen Lohn verſprechen, der Medicin und Rechtsgelehrſamkeit, und wollte, daß namentlich in dieſen keiner der Brüder je nach einem Grade ſtreben ſollte; daher verbannte er endlich alles Unnütze und allen Geheimnißprunk, wie Aſtrologie und Magie, aus dem Studienplan [2]), und wollte Alles auf die Bibel namentlich das Evangelium, als den lebendigen Mittelpunct, gegründet wiſſen [3]), woran ſich dann das Beſte aus den Kirchenvätern und das Brauchbare aus den heidniſchen Sittenlehrern [4])

1) Vita Gerh. XVIII, 5. u. an verſch. Orten. Kirchenhiſt. Archiv Th. 2. S. 275 u. 276.

2) S. über dieß Alles die Conclusa et proposita am Schluſſe der Vita Gerh. XVIII, 6 ff.

3) Ebendaſ. XXVIII, 11 ff.

4) Die Hauptſchriften, welche außer den Evangelien von den Brüdern ge-

anſchließen könnte, aber Alles zur Selbſterkenntniß [illegible] und zur Förderung wahrer Frömmigkeit. „Der [illegible] Studiums", ſagt Gerhard [1]), „und der Spiegel [illegible] vorerſt das Evangelium, weil da das Leben Chriſti [illegible] Lebensbeſchreibungen und Ausſprüche der Väter — [illegible] hatte Gerhard ſelbſt auf Erſuchen einiger ſeiner Lehrer [illegible] kleine Sammlungen veranſtaltet [2]) — ſodann die [illegible] und die Apoſtelgeſchichte, hierauf erbauliche Schriften [illegible] hard, Anſelm, Auguſtin und ähnliche Bücher. [illegible] ſchen Schriften werden dieſen noch nachgeſetzt. Aus [illegible] Reihefolge geht hervor, daß Gerhard das Chriſtliche [illegible] chriſtlichen, und das unmittelbar Lebendige und [illegible] dem Didactiſchen vorzog, weßwegen er die Briefe [illegible] ligen ſelbſt vor die pauliniſchen Briefe, das Evangelium [illegible] halb obenan ſtellt, weil es das Leben Chriſti enthält. [illegible] ſes beſchränkte, aber in der engſten Begränzung ſein [illegible] Streben auf Erzeugung einer gründlich beſſernden [illegible] bildeten die Stiftungen Gerhards einen Wendepunkt [illegible] meinen Jugend- und Volksbildung und ihre Bedeutung [illegible] bald ſo einleuchtend hervor, daß in kurzer Zeit [illegible] Orten von Holland, Geldern, Brabant, in Friesland [illegible] lem und bis nach Sachſen hinein Fraterhäuſer [illegible]

Gerhard ſtand weder mit der Scholaſtik [illegible] ſchenden Kirche im Kampfe: ſein Gönner [illegible] villa konnte dem Papſte ſchreiben [3]), Gerhard [illegible] der, ein Eiferer für die Einheit der Kirche [illegible] kämpfer der Häretiker; er ſelbſt kannte [illegible]

kannt wurden, waren die Meditationes des [illegible]
Anſelms v. Canterbury, Auszüge aus Gregor [illegible]
von lateiniſchen Kirchenlehrern Auguſtin und [illegible]
den Plato, Seneca und Virgil. Virgil [illegible]

1) Vita Gerh. XXVIII, 11.

2) Vita Gerh. XIII, 3.

3) Brief am Schluſſe der Vita Gerh.

ſichern[1]), daß er ſich „immer und allenthalben dem Urtheile
heiligen römiſchen Kirche demüthigſt unterwerfe.“ Überall
währte er den ſtrengſten kirchlichen Sinn: er beſuchte täglich
Meſſe[2]), er unterzog ſich den Faſten und allen anderen kirchli
Übungen[3]), er ging in der Aſceſe noch über das gewöhnl
Maaß hinaus, er war ein eifriger Verehrer des Prieſterthum
die Prieſter galten ihm vorzugsweiſe als Licht der Welt, Salz
Erde, Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen, Verwalter
himmliſchen Gnaden[4]); die Prieſterwürde und deren Verantw
lichkeit ſtand ihm ſo hoch, daß er Beides nicht auf ſein Gew
nehmen wollte. Trotz alle dem aber half Gerhard mitten
Schooße der Scholaſtik und Hierarchie durch ſtille Thätigkeit
Befreiung von beiden Gewalten vorbereiten, ja er ſelbſt
ſchon etwas Reformatoriſches. Gerade, weil er die K
und das Prieſterthum ſo ideal faßte, wollte er Beide auch
lebendig, ihres Stifters und Urſprungs durchaus würdig ge
ten wiſſen. Er drang mit größtem Ernſt auf den Gebrauch
Schrift, auf deren Vervielfältigung und Verbreitung[5]).
übte und forderte unabläſſiges, immer weiter eindringendes
dium derſelben und war geneigt, ſich hierin auch vom Gerin
belehren zu laſſen[6]). In der Schrift aber ſuchte er vornehm
das Lebendige, Wirkſame: Chriſtus, wie er im Evangelium
geſtellt iſt, als Wurzel und Spiegel des Lebens[7]), als ein
Fundament der Kirche[8]). Die apoſtoliſche, urſprüngliche K
leuchtete ihm als höchſtes Vorbild; in ihr fand er eine F
migkeit, eine Glut des Eifers, welche die Gegenwart

---

1) Gerhards Proteſtation, ebendaſ. XVIII, 1.

2) Vita Gerh. XII, 4.

3) Ebendaſ. XI, 4.

4) Gerhards Rede gegen die Focariſten in Kiſt u. Royaards
Archiv I, 372—375. II, 295.

5) Vita Gerh. XIII, 1. 2.

6) Ebendaſ. sect. 1.

7) Conclusa et Propos. in Vita Gerh. XVIII, 11.

8) Protest. in Vita Gerh. XVIII, 1.

ägte [1]). Nach ihrem Muſter wollte er daher auch in den Ge-
räuchen, wo nicht Alles, doch das Wichtigere umgeſtaltet wiſ-
n. Vornehmlich arbeitete er auf Wiederherſtellung eines rechten
nerlichen Prieſterthums hin und bekämpfte die Verderbniſſe des be-
chenden. Der Prieſter ſoll nach Gerhards Meinung nicht nach
rdlichen und wiſſenſchaftlichen Ehren ſtreben, ſondern, demüthig
nd uneigennützig, nur Gott im Auge haben. Er ſoll weder ei-
em Cardinal, noch irgend einem geiſtlichen oder weltlichen Herrn
i den Zwecke dienen, um Beneficien oder zeitliche Güter oder ir-
end einen Gewinn davonzutragen [2]). „Das Erſte iſt," ſagt
erhard [3]), „kein Beneficium weiter zu verlangen und keine Hoff-
ung auf irgend ein zeitliches Gut zu ſetzen. Denn je mehr ich
abe, deſto geitziger werde ich. Nach dem Vorbilde der urſprüng-
chen Kirche [4]) kannſt du nicht mehrere Beneficien haben. ...
nd je mehr Beneficien und Güter ich habe, deſto mehreren werde
h dienſtbar, von deſto mehreren werde ich beſchwert; dieß iſt
ber gegen die Freiheit des Geiſtes, welche das vornehmſte Gut im
eiſtlichen Leben iſt [5])." Ebenſo wie Ehrgeitz und Habſucht be-
ämpfte Gerhard auch die Unkeuſchheit der Geiſtlichen. Im J. 1383
ielt er auf einer Kirchenverſammlung zu Utrecht eine Rede [6]) ge-
en die Focariſten, d. h. ſolche Geiſtliche, die eine junge Haushäl-
rin (focaria) bei ſich hatten. Auch hier geht er davon aus, daß Alles
unächſt auf die Schrift und dann auf die Ausſprüche der Väter
egründet werden müſſe [7]), entwickelt auf dieſer Grundlage die er-

1) Conclusa et Propos. XVIII, 15: Religio stetit in vigore et culmine, *quae est jam antiquata.*

2) Ebendaſ. XVIII, 4.

3) Ebendaſ. XVIII, 3.

4) secundum Ecclesiam primitivam.

5) Et est contra libertatem spiritus, *quae est principale bonum in vita spirituali.* Die letztern Worte finden wir gerade ſo auch bei Thomas von Kempen. Sie waren offenbar ein traditionelles Grundprincip der Brüder vom gemeinſamen Leben.

6) Sie iſt, ſo weit wir ſie noch haben, abgedruckt in Kiſt u. Royaards kirchenhiſt. Archiv, B. 1. S. 361 ff.

7) Daſelbſt S. 368. 369.

habene Idee des Prieſterthums [1]), von dem er unter Anderm ſagt: „Wenn du auf die Macht ſiehſt, iſt der Papſt nicht mächtiger, weil er Prieſter, denn, weil er Papſt iſt [2])?“ — und eifert dann aufs Kräftigſte wider die Ausſchweifungen des Klerus. Da ſpricht er: „Siehe ein unzüchtiger Prieſter! das ſind zwei Worte; den Prieſter ehre und liebe ich, aber den Unzüchtigen haſſe und verabſcheue ich [3]). ... Das Ärgerniß eines ſolchen, wenn es kund wird, breitet ſich in weiten Kreiſen aus, da er um ſeiner hohen Stellung willen um ſo größere Ehre genießt; darum ermahne ich: weichet von ihnen, ihr würdigen Prieſter, gehet von ihnen aus und wollet mit einem ſo Befleckten nie in Berührung kommen [4])!“ — In allem dieſem ſind offenbar reformatoriſche Keime enthalten, die auch alsbald in der Gemeinſchaft Gerhards zu vollſtändigerer Ausbildung kamen.

Es war auch noch die Abſicht Gerhards geweſen, ein Kloſter für regulirte Kanoniker anzulegen, die gleichſam ein Muſterbild des Lebens darſtellen ſollten, welches er für das beſte und nützlichſte hielt. Allein daran hinderte ihn der Tod. Er ſtarb, ganz wie er gelebt. Einen ſeiner Freunde hatte die in Deventer wüthende Peſt befallen; Gerhard, in der Heilkunde nicht unerfahren [5]), eilte ihm unerſchrocken zu Hülfe und ward ſelbſt von der Seuche ergriffen. Er war in den Tod, den er ſich früher wohl ſchon gewünſcht hatte [6]), jetzt aber deutlich herannahen fühlte, vollkommen ergeben und ſprach: „Siehe ich werde vom Herrn gerufen, der Augenblick meiner Auflöſung iſt da, Auguſtin und Bernhard klopfen an die

1) S. 374. 375.

2) S. 377 unten.

3) S. 372.

4) S. 378.

5) Delprat S. 12.

6) Vita Gerh. XII, 5. Er ſprach einſt, von Sehnſucht nach dem ewigen Leben entzündet, zu Einem der Seinigen: „Was ſoll ich hier länger thun? Wäre ich doch bei meinem Herrn im Himmel!“ Der Schüler machte ihn auf die Nothwendigkeit ſeines Wirkens aufmerkſam, aber Gerhard vertraute auf die göttliche Kraft ſeines Werkes ſelbſt, und ſchlug ſeine Perſon nicht ſo hoch an, daß er nicht glaubte, durch einen Andern erſetzt werden zu können.

Thüre, ich kann das, von Gott geſteckte, Ziel nicht überſchreiten.“ Als die Brüder, die weinend um ſein Lager ſtanden, über den unerſetzlichen Verluſt des Meiſters klagten, ſprach er: „Habet Vertrauen auf Gott, meine Theuerſten, und fürchtet nicht die Reden der Weltmenſchen. Stehet feſt; denn der Menſch kann nicht hindern, was Gott auszuführen beſchloſſen hat. ... Und ſiehe, mein geliebter Schüler Florentius, auf dem der Geiſt des Herrn ruht, wird euer Vater und Rector ſeyn. Ihn haltet, wie mich, ihm gehorchet! Denn ich weiß keinen, dem ich ſo ſehr vertraute, den ihr, wie ihn, als einen Vater zu lieben und zu ehren hättet [1]).“ So entſchlief Gerhard in ſeiner Vaterſtadt, den 20ſten Auguſt 1384, erſt 44 Jahre alt [2]); er wurde unter allgemeinſter Theilnahme in der St. Marienkirche, wo oft ſein lebendiges Wort erſchollen war, feierlich beſtattet [3]).

Gerhard lebte und ſtarb, hochverehrt von ſeinen Zeitgenoſſen. Sein Name hatte ſich nicht nur im Vaterlande, ſondern durch ganz Deutſchland verbreitet [4]). Die Verehrung, die man ihm widmete, trägt zum Theil die Farbe der Zeit, aber er ver-

---

1) Vita Gerh. XVI, 1. 2.

2) Der Nachlaß Gerhards beſtand aus einigen alten Geräthen, geringen Kleidern und frommen Schriften. Dieſe wurden jedoch von ſeinen Verehrern wie Reliquien behandelt. Schon während ſeines Lebens hatte er die Verehrung eines Heiligen genoſſen: man ſchrieb ihm beſondere Offenbarungen und tiefere prophetiſche Blicke zu. Vita Gerh. XII, 5. Dieß pflanzte ſich auch nach dem Tode fort. Man beſuchte ſeine Zelle. Thomas von Kempen, der ihn übrigens perſönlich nicht mehr geſehen (quem licet in carne non viderim ... Vita Gerh. Prolog.), erzählt wenigſtens: Vidi et ego habitationis ejus locum. Cap. VI, 2., und berichtet, daß man das härene Gewand Gerhards, das er auf bloßem Leibe getragen, und ein Pelzkleid (pellicium) von ihm aufbewahrt habe, devotis exemplare et posteris sanctum memoriale. Cap. XI, 5. Vergl. Vita Gerh. VII, 2. am Schluß.

3) Vita Gerh. XVI, 5. Im J. 1697 ſoll bei der Abbrechung von Mauern des alten Bruderhauſes in Deventer der Schädel Gerhards nebſt dem des Florentius wieder gefunden worden ſein. *Foppens* Bibl. belg. I, 356.

4) *Trithem.* de script. eccl. c. 656. p. 154: Erat non solum doctrina, sed etiam vita religiosa et laudabili conversatione *in tota Germania nominatus.*

diente ſie: denn ſein Leben war ein Ausdruck ſeines Geiſtes und ſein Geiſt war von dem Eifer göttlicher Liebe erfüllt. Bei ſeinem Biographen Thomas von Kempen finden wir folgende Züge [1]): Die Gaben ſeines Geiſtes, ein natürlicher Scharfſinn, ein feſtes Gedächtniß, eine fließende Sprache und eine beſondere Fähigkeit zur ermahnenden Rede wurden unterſtützt durch treffliche ſittliche Eigenſchaften und ein ausdrucksvolles Äußere. Gerhard hatte ein heiteres Angeſicht [2]) und einen ruhigen Sinn, er war wohlwollend in der Unterhaltung, beſcheiden in ſeiner ganzen Erſcheinung, mäßig im Leben, ſcharfſinnig im Rathe, beſonnen im Urtheil, ſtreng gegen Laſter, feurig im Guten; er floh den Müßiggang, liebte die Einfachheit, drang zum Innerlichen hindurch und hatte ſtets Gott vor Augen [3]). Seine Mäßigkeit war ſo groß, daß er ſich in der Regel mit einer Mahlzeit des Tags begnügte. Ja er pflegte ſich wohl, obgleich er keine beſondere Erfahrung darin hatte, die Speiſen ſelbſt zu bereiten [4]). Einladungen nahm er nicht an, aber er bewirthete bisweilen Freunde und ehrbare Bürger bei ſich; dann wurde vor Tiſch etwas aus der Schrift geleſen und darüber geſprochen [5]). Dem Speiſetiſche gegenüber befand ſich eine kleine Bibliothek, aus der jederzeit ein Buch zur Belebung der Unterhaltung genommen werden konnte. Die Rede Gerhards ſelbſt war gehaltreich, ernſt, aber mit Witz geſalzen. Seine Kleidung war in der Regel von grauer Farbe und ſo ſchlicht, daß, wer ihn nicht kannte, ihn weder beachtete noch grüßte [6]). Eher konnte er durch die Nachläſſigkeit der Kleidung auffallen. Seine größte Liebhaberei waren Bücher, die er mit raſtloſer Begierde ſammelte. Sonſt hinterließ er keine Habe und nur unſcheinbare Geräthſchaften, wiewohl er von Haus aus wohlhabend war und ihm fortwährend Gaben zuſtrömten.

---

1) Vergl. Vita Gerh. XI.
2) Vita Gerh. XIV, 4.
3) Vit. Gerh. XIV, 1.
4) Vita Gerh. XI, 2.
5) Vita Gerh. XI, 1. 2.
6) Vit. Gerh. XI, 5. 6.

Über die Schriften, die Gerhard hinterlaſſen, haben Andere neuerdings genau und vortrefflich gehandelt [1]). Hier wäre es zu weitläufig. Es mögen hier nur noch, gleichſam auf dem Grabe des redlichen Mannes, einige der Lebensregeln und Sittenſprüche [2]) ſtehen, die ſeinen Geiſt am meiſten bezeichnen. Sie dienen zugleich als Beweis, daß Gerhard in der Entwickelung der reineren practiſchen Myſtik ein ſehr weſentliches Glied bildet. Selbſt angeregt von Johann Ruysbroek, pflanzte er dieſen Geiſt wieder auf ſeinen Lieblingsſchüler Florentius und dieſer auf Thomas von Kempen. Thomas von Kempen hatte Gerhard nie geſehen, denn er war bei Gerhards Tode höchſtens vier Jahre alt, aber man wird in den mitzutheilenden Ausſprüchen die Schule nicht verkennen, aus welcher das Buch von der Nachfolge Chriſti hervorgegangen iſt, und es muß Jedem, der die Denkmale jener Zeit und jenes Kreiſes betrachtet, anſchaulich werden, daß Thomas von Kempen nur ein Glied einer großen Entwickelungsreihe iſt, daß er ſich an einer vorhandenen Schule und Tradition heranbildete und Blüten trieb, welche aus der Wurzel Ruysbroeks und Gerhard Groots ihre Nahrung hatten. Etwas beſonders Anſprechendes iſt die Miſchung des Ernſtes und der Milde in den Sprüchen Gerhards. Die ſittliche Strenge tritt beſonders in folgenden hervor: Wende dein Herz von den Geſchöpfen, auch mit großer Gewalt; wende es weg, damit du dich ſelbſt überwindeſt und richte dein Gemüth immer auf Gott. — Es iſt nothwendig, daß jeder Chriſt aus reiner Geſinnung ſich ſelbſt verlaſſe und Gott hingebe. — Um eines Dinges in der Welt willen ſoll ſich der Menſch beunruhigen laſſen. — Es iſt etwas Großes, in denjenigen Dingen zu gehor-

1) Beſonders Th. Adr. u. J. Clariſſe in dem mehrfach angeführten Aufſatze. Unter den Älteren ſ. *Trithem.* de script. eccl. c. 656. p. 154. *Andreae* Bibl. belg. p. 277. *Foppens* I, 354. *Fabric.* Bibl. med. III, 17.

2) Die meiſten finden ſich in Vita Gerh. Cap. XVIII. unter dem Titel: Conclusa et proposita, non vota [nicht Gelübde, nach Art der Mönche], in nomine Domini a Magistro Gerardo edita. Andere im kirchenhiſt. Archiv von Kiſt und Royaards. Th. 1. S. 361 ff. Th. 2. S. 294. 300. 305. 306.

chen, die dem Menſchen zuwider und ſchwer ſind, und das iſt der wahre Gehorſam. — Vor Allem und zu jeder Zeit übe dich in der Demuth, am meiſten innerlich im Herzen, aber auch äußerlich vor den Menſchen. — Je weiter der Menſch ſich von der Vollkommenheit entfernt weiß, deſto näher iſt er derſelben. — So lange der Menſch etwas an ſich zu beſſern findet, ſteht es gut mit ihm. — Die größte Verſuchung iſt, nicht verſucht zu werden. — Der Anfang des eitlen Ruhmes iſt, ſich ſelbſt zu gefallen. — Sprich kein Wort aus, das dich in den Schein großer Frömmigkeit oder Gelehrſamkeit bringen könnte. — Durch nichts wird der Menſch ſicherer erkannt, als wenn er gelobt wird. — Man ſoll keine Kunſt ſtudieren, kein Buch machen, keine Reiſe oder Arbeit unternehmen, keine practiſche Wiſſenſchaft üben, um ſeinen Ruf auszubreiten, um Ehrenſtellen und Dank zu verdienen, oder um ein Andenken bei den Menſchen zu hinterlaſſen. — Disputire nur mit dem, der dich anhören mag und die Wahrheit einräumt. — Miſche dich nie in Streitigkeiten der Menſchen, außer um ſie beizulegen, wenn dieß in der Kürze und ohne Lärm geſchehen kann." Neben dieſem Ernſte zeigt ſich in andern Ausſprüchen Gerhards auch eine liebenswürdige Milde und Heiterkeit und eine rein menſchliche Liberalität, die ſich, wie die Theilnahme des Apoſtel Paulus an ſeinen Freunden und Schülern, auch auf die Verhältniſſe des äußeren Lebens erſtreckt. Hierher gehören folgende Regeln: „Hoffe immer mehr auf die ewige Seligkeit, als daß du dich fürchteteſt vor der Hölle. — Vor allen Dingen ſey freudig im Geiſte. — Alle Übung im Leſen, Wachen und Beten ſtehe unter dem Geſetze des Maaßes. — Mit welchen Gedanken jemand zu Bette geht, mit ſolchen ſteht er auch auf. Es iſt darum nützlich zu dieſer Zeit zu beten, Pſalmen zu leſen und nachzudenken. — Wegen geringer Fehler werdet nicht kleinmüthig." Unter den vielen diätetiſchen Rathſchlägen Gerhards will ich nur folgende wenige auszeichnen: „Sorget, daß ihr gut ſchlafet. — Hüte dich vor dem ſchnellen und gierigen Eſſen. — Bei großer Kälte magſt du mehr eſſen, aber nach der Lehre des Hippokrates doch nur einmal. Dieß iſt auch gut gegen die Kälte. Du kannſt dann auch eine Stunde

oder eine halbe länger ſchlafen." — Auch treffliche paſtoraltheologiſche Vorſchriften ertheilt der gute Gerhard; er ſtellt an den wahren Prieſter dieſe Forderungen [1]): „Wer auf würdige Weiſe in die Seelſorge eintreten will, der habe vor allen Dingen eine reine Abſicht. Zur rechten Abſicht aber wird erfordert, daß er als das Höchſte die Ehre Gottes und das Heil der Seelen ſuche, und dieß wird daraus erkannt, wenn er die Seelſorge auch ohne irgend einen damit verbundenen zeitlichen Vortheil übernähme, bloß um für die Seelen zu ſorgen, wenn er anders das Nöthige für ſich und die Seinigen hätte. — Wenn der Geiſtliche jemand wüßte, der die Gemeinde beſſer leiten würde, ſo müßte er lieber dieſen im Amte ſehen, als ſich ſelbſt. — Welcher Eifer um die Seelen kann in dem ſeyn, der nicht vorher um ſich ſelbſt geeifert hat? denn aller wahre Eifer der Liebe fängt bei ſich ſelbſt an. — Die Predigt desjenigen wird gering geſchätzt, deſſen Leben verachtet wird. — Es wird eine große Liebe zu einem guten Seelenhirten erfordert; aber ein guter Hirte läßt auch ſein Leben für ſeine Schafe."

Zweites Hauptſtück.

Florentius Radewins und die beſtimmtere Entwickelung der Vereine.

Die Männer, welche nach Gerhard entweder Vorſteher ſeiner Stiftungen waren oder doch den geiſtigen Mittelpunct derſelben bildeten, gingen in der von ihm eingeſchlagenen Richtung fort und gaben dem Werke Verbeſſerungen und Erweiterungen, wodurch es eine immer größere Bedeutung erhielt [2]). Der nächſte war

1) Es iſt intereſſant, mit den Vorſchriften, die Gerhard und die Brüder überhaupt dem Prieſter vorhalten, das zu vergleichen, was Luther in ſehr verwandtem Sinne ausſpricht in der Ratio vivendi sacerdotum zwiſchen den Briefen in der de Wettiſchen Ausg. Th. 1. S. 271—273.

2) Daventr. illustr. p. 84. sqq.

chen [1])?" Er verſchmähte jede Schmeichelei; als er eines Tages einen Brief voll Lobeserhebungen empfing, warf er ihn weg mit den Worten: „Haben ſie nichts Anderes zu ſchreiben? Davon hätten ſie wohl ſchweigen können." Kein Geſchäft hielt er für zu gering, ſelbſt nicht die Beſorgung der Küche [2]), der ſich, nach dem Beiſpiele Gerhards, alle Brüder der Reihe nach zu unterziehen pflegten. Seine Fürſorge für Arme und Nothleidende war unermüdlich: er ſchickte ihnen oft Speiſen von ſeinem Tiſche und Specereien, die ihm geſchenkt waren [3]); am Tage des heiligen Gregorius bewirthete er immer, weil dieſer Papſt ſtets zwölf Arme bei Tiſche gehabt haben ſollte, zwölf unbemittelte Scholaren; im Frühling veranſtaltete er für Schwache und Gebrechliche heilſame Kräuterbäder, und, ſo oft er konnte, theilte er unter die Dürftigen Kleidungsſtücke aus [4]). Nicht geringer war ſeine Theilnahme für Knaben und Jünglinge: er zog ſie freundlich zu ſich heran, belebte ſie durch Ermahnung und Troſt, beſchenkte ſie mit Schreibmaterialien und Büchern, und förderte ſie in jeder Weiſe, ſowohl in ihrem inneren Leben, als in ihren Studien [5]). Thomas von Kempen, der dieß ſelbſt vielfach in der Jugend an ſich erfahren, ſagt: „Wenn Alle ſtille ſind, ich werde nicht ſchweigen von der Mildthätigkeit des Florentius, die mir ſo oft wohl gethan, ſondern dieſelbe ewig preiſen [6])." Ganz beſonders geſchätzt war auch der Rath des erfahrenen Mannes. „So oft ich dem Rathe des Herrn Florentius gefolgt bin", ſagte jemand [7]), „habe ich immer guten Erfolg gehabt, das Gegentheil, wenn ich meinem eigenen Sinne nachging." Daher wurde er ſtets von Leuten aller Art, auch von

1) Vit. Flor. XII, 4. Ebendaſ. XII, 2, wo auch ſeine Tracht genau beſchrieben iſt. Vrgl. IX, 2.

2) Vit. Flor. XIII, 2: Tenuit etiam ipsa in coquina vicem suam pro posse.

3) Ebendaſ. XV, 2.

4) Ebendaſ. XVI, 1. 2. 4.

5) Ebend. XV, 3.

6) Ebend. XV, 3. XVI, 4.

7) Ebend. XXIV, 3.

gesehenen, bürgerlich hoch gestellten Männern aufgesucht[1]). Zuweilen standen so viele Personen vor seiner Thüre, daß er kaum austreten, oder Zeit für seine frommen Übungen und Bedürfnisse finden konnte[2]); aber er entließ keinen, ohne ihn entweder gleich zu befriedigen, oder eine bequemere Stunde mit ihm zu verabreden.

Wie Gerhard gab Florentius den Brüdern christliche Weisheitsregeln[3]), unter denen ich folgende zur Bezeichnung seines Geistes hervorhebe: „Dann ist dein Gewissen gut und deine Vernunft gesund, wenn du dein Leben ganz nach der heiligen Schrift erfest, und diese nicht nach deinem eigenen Kopfe, sondern so verstehst, wie sie die Heiligen verstanden haben. — Die Bücher der heiligen Schrift sind zu bewahren als der höchste Schatz der Kirche[4]). — Wenn du etwas Gutes thust, so thue es einfach und rein, zur Ehre Gottes, und suche nicht dich selbst darin auf irgend eine Weise. — Die Bewegungen und Gedanken, die in unserm Herzen aufsteigen, sind nicht in unserer Gewalt, aber unsere Sache ist es, etwas Gutes in unser Herz zu pflanzen durch Lesen, Beten und Nachdenken, bis die unerlaubten Bewegungen besiegt sind und durch Gottes Gnade weichen. — Besser ist ein geringes Maaß des Geistes, als große Gelehrsamkeit ohne Frömmigkeit. — Vor jeder Unternehmung bilde dir deinen Vorsatz, wie du dich dabei vernehmen willst, und davon gehe nicht leicht ab. — Jeder Arbeit schicke ein kurzes Gebet voran. — Gewöhne dich in deiner Kammer zu bleiben und lies in einem Buche, bis es dir angenehm ist und schwer auszugehen, aber lieblich einzutreten. — Fliehe zu deiner Zelle, wie zu einer Freundin." Vortrefflich sind folgende Maximen für das Verhältniß zu Andern: „Sage nie etwas Schlimmes von Jemanden, wenn du damit nicht ihm oder einem

---

1) Vita Florent. X, 1.

2) Ebend. XIV, 3.

3) Sie finden sich in der Vita Florent. am Schlusse: Quaedam notabiliter verba Domini Florentii.

4) Luther 62ste Thesis: „Der rechte wahre Schatz der Kirche ist das heilige Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes."

Andern nützen kannſt. — Tadle Jeden mit aufrichtiger Theilnahme, als einen ſchwachen Bruder. — Wolle keinen beneiden, daß er frömmer iſt, oder mehr Ruf hat, als du, ſondern liebe die Gaben Gottes in ihm und ſie werden deine ſeyn. — Es iſt gefährlich, mit weltlichen Machthabern und geiſtlichen Würdeträgern umzugehen; meide lieber die Weltleute und die Magnaten." — Den Brüdern des gemeinſamen Lebens gelten beſonders dieſe Regeln: „Dann wohnen wir auf die rechte Weiſe beiſammen, wenn wir Eines wollen, Eines denken und Eine Sitte befolgen in dem Herrn. — In jedem Werke und in allen Sitten ſuche ſich Jeder nach der Gemeinſchaft zu bilden und mache keine Ausnahme. — Wehe dem, der in der Gemeinſchaft über einen Andern murrt, oder mit der Gemeinſchaft in Widerſpruch tritt, oder auf irgend eine Weiſe ſie ſtört."

So war der Mann beſchaffen, dem Gerhard die Leitung ſeiner jungen Stiftung vertraute; einen beſſeren konnte er nicht finden. Sehen wir, wie Florentius im Sinne Gerhards fortwirkte. Zwei Jahre nach dem Tode des Meiſters, im J. 1386, brachte Florentius den letzten Lieblingswunſch deſſelben in Erfüllung. Im Verein mit andern Schülern Gerhards entwarf er den Plan zu einem Kloſter der regulirten Kanoniker, welches in Rath und That den Mittelpunct für die Männer- und Frauen-Vereine des gemeinſamen Lebens bilden ſollte. Der Herzog Wilhelm von Geldern begünſtigte das Unternehmen, einige reiche Männer unterſtützten es durch Geſchenke an Grundbeſitz und der nämliche Biſchof von Utrecht, der einſt dem Gerhard Groot das Predigen unterſagt hatte, Florentius von Wevelinkhoven, gab ſeine Genehmigung dazu. So kam das Kloſter der mit den Brüdern des gemeinſamen Lebens verbundenen Kanoniker Windeſem oder Windesheim zu Stande [1]), auf welches bald andere ähnliche Klöſter folgten, namentlich das auf dem St. Agnesberge bei

1) Daventr. illustr. p. 35. Delprat S. 81. Von dem Kloſter zu Windesheim hat man auch eine Specialgeſchichte in dem Chronicon Windesemense auctore *J. Buschio* ed. a Her. Rosweide Antv. 1621.

Zwoll [1]). Diese Stiftungen der regulirten Chorherren standen mit den Fraterhäusern in fortwährender Verbindung und Wechselwirkung. Aus den Bruderhäusern gingen Manche zum Gelübde der Kanoniker über, Andere durch die Priesterweihe zum eigentlich geistlichen Wirkungskreise. Auch standen die Brüder immer in freundlicher Verbindung mit den besseren, strengeren Mönchsorden, den Karthäusern, Cisterciensern und Benedictinern [2]). Auf diese Weise entwickelte sich das Institut Gerhards in einem doppelten Stamme: den mehr abgeschlossenen Mittelpunct bildeten die Kanoniker des gemeinsamen Lebens, welche in der strengeren Form des Mönchslebens in Klöstern vereinigt waren; die größere, freier sich bewegende und mehr in das Volksleben eindringende Masse der Gesellschaft bestand aus den gewöhnlichen Brüdern des gemeinsamen Lebens, welche wieder theils Priester, theils Laien waren und entweder in den Fraterhäusern beisammen wohnten, oder einzeln und zerstreut in geistlichen Ämtern standen und für die Jugendbildung wirkten, aber doch in steter Verbindung mit dem großen Vereine. Die Klöster der regulirten Kanoniker scheinen nicht ganz geleistet zu haben, was sich Gerhard und Florentius von ihnen versprochen hatten. Anfänglich waren die Brüder zu Windesheim sehr eifrig und entwickelten große Thätigkeit, besonders in Verfertigung von Handschriften der Bibel, wobei sie auch verschiedene Abschriften gebrauchten und eine gewisse Kritik übten; aber allmählig bei wachsendem Wohlstand erkaltete ihr Eifer und nach und nach versanken sie in das gewöhnliche Mönchsleben; in späterer Zeit soll ihre erste Frage an einen neuen Ankömmling gewesen seyn: ob er auch gut schlafen und essen könne, und vollkommen gehorchen wolle [3])? Desto schöner entwickelten sich die Bruderhäuser in christlicher Gesinnung und wissenschaft-

1) Von diesem Kloster hat Thomas von Kempen, der lange Zeit ein Mitglied desselben war, eine Geschichte geschrieben, Chronicon S. Agnetis, abgedruckt hinter dem Chronicon Windesemense in der Ausg. von Rosweide.

2) Vita Florent. XXVII, 2.

3) Chronic. Windes. p. 277: an bene posset comedere, dormire et obedire?

ſchaftlicher Thätigkeit, und auch hier war Florentius ungemein thätig für die beſtimmtere Ausbildung und weitere Verbreitung des Inſtituts. In Deventer waren unter ſeiner Leitung und unter Begünſtigung des Rathes mehrere Bruderhäuſer begründet worden, namentlich im Jahr 1391 [1]) ein ſehr bedeutendes, welches in der Folge gewöhnlich das reiche Fraterhaus (het rijke Fraterhuis) oder das Haus des Florentius genannt wurde. Zu derſelben Zeit und bald nachher erfolgten viele ähnliche Stiftungen in den bedeutenderen Städten der Niederlande und Niederdeutſchlands.

So hatte Florentius während, er als Rector dem Inſtitute vorſtand, ungemein viel für deſſen Ausbildung und Erweiterung gethan; aber nun war auch er ans Ziel der Laufbahn gekommen. Er hatte ſchon vielfach, vielleicht in Folge ſeiner übertriebenen Aſceſe [2]), körperlich gelitten [3]), jetzt erkrankte er tödtlich; er genoß das heilige Abendmahl mit tiefen Empfindungen der Buße, ernannte zu ſeinem Nachfolger einen vertrauten zuverläſſigen Freund Amilius van Buren [4]), und verſchied 16 Jahre nach Gerhard, um Mariä Verkündigung des Jahres 1400, 50 Jahre alt, wie Thomas meint, oder doch nicht viel älter [5]), nach den herzlichſten Ermahnungen an die gegenwärtigen Brüder. In dieſer Anrede ſagte er unter Anderm: „Bleibet in demüthiger Einfalt und Chriſtus wird in euch bleiben [6]).“ Als er in der St. Lebuin-Kirche beſtattet wurde, äußerte ein Bürger von Deventer: „Ob St. Lebuin ein Heiliger iſt, weiß ich nicht, glaube es jedoch; das aber weiß ich gewiß, daß dieſer Mann ein heiliger Bekenner Gottes iſt [7]).“

---

1) Vita Luberti Berneri sect. 4.

2) Vita Florent. XVII, 1.

3) Ebend. XI, 2. XVIII, 1. 2.

4) Auch dieſem aus Geldern abſtammenden Manne hat Thomas v. K. eine Vita gewidmet, die 8te. Sein Familiennamen war Am. von Aſche.

5) Vita Flor. XXVIII, 4. 5.

6) Ebendaſ. XXVIII, 3.

7) Delprat S. 139.

Es wird nunmehr angemessen seyn, das von Gerhard gestiftete, von Florentius trefflich gepflegte Institut genauer in seinen Einzelnheiten zu schildern.

Das Ganze war eine innig verbundene, aber freie Genossenschaft, in welcher bei geschlossener Einheit zugleich, nach apostolischem Vorbilde, der individuellen Freiheit ein entsprechender Raum zur Entwickelung gegeben seyn sollte. Dieß wurde dadurch erreicht, daß die Einheit, die man anstrebte, nicht sowohl auf äußeren Satzungen, als vielmehr auf dem Geiste beruhte, die Freiheit aber, die man gestattete, immer eine durch Liebe gebundene war. So konnte etwas Großes und eigenthümlich Schönes hervorgerufen werden, aber die Blüte dauerte auch nur so lange, als der ursprüngliche Sinn wirksam war.

Der Eintritt in die Corporation war nicht durch ein für das ganze Leben bindendes Gelübde bezeichnet, und in der Mitte der Brüder galten nicht sowohl strenge, bis ins Einzelste gehende Vorschriften, wie im Mönchthum, sondern löbliche Sitten und Gewohnheiten[1]). Hieraus folgte zweierlei; erstlich: da das Verbleiben in der Gesellschaft ein fortwährender Act der Freiheit war, war auch, wer in derselben blieb, mit ganzer Seele darin; zweitens: da der Zusammenhang des Ganzen und die Ordnung der einzelnen Häuser mehr von innen heraus, als durch äußere Mittel, durch gleichförmige Gesetze bewirkt wurde, so bildete sich das Ganze in freier, reicher Mannichfaltigkeit aus. Die verschiedenen Häuser hatten verschiedene Überlieferungen, Formen und Gewohnheiten, und auch innerhalb jedes Hauses ließ man den Einzelnen, in dem man die Individualität achtete, bis zu einem gewissen Grade nach seiner Weise gewähren, und seine besonderen Gaben zur vollständigen Ausbildung bringen.

Doch wurde auch feste Einheit angestrebt, äußerlich und innerlich. Äußerlich standen die Bruderhäuser in fortwährender lebendiger Communication, aber sie hatten auch einen gleichsam

1) Vita Arnoldi Schoonhov. sect. 8: *Consuetudines* bonas a senioribus impositas sollicite observabat. Und dann wieder: Secundum laudabiles *consuetudines* domus antiquae etc.

verfaſſungsmäßigen Einheitspunct in der, der Älteſtenconferenz der Brudergemeinde entſprechenden, Zuſammenkunft ihrer Rectoren. Jährlich verſammelten ſich die Vorſteher ſämmtlicher Häuſer [1]), und zwar die niederländiſchen und deutſchen abgeſondert, zur Berathung und Entſcheidung allgemeiner Angelegenheiten. Zugleich bildete der Rector des Hauptbruderhauſes zu Deventer einen natürlichen Mittelpunct, wenigſtens für die niederländiſchen Brüder. Jedoch nicht auf hierarchiſche, ſondern auf patriarchaliſche Weiſe. Er wurde als der allgemeine Vater angeſehen und auch Vater genannt. In dieſer väterlichen Stellung und Gewalt der Rectoren zu Deventer lag es auch, daß ſie, wie wir ähnliches bei den Vorſtehern der frankiſchen Stiftungen finden, wenigſtens anfänglich, nicht gewählt, ſondern jeweilig von ihren Vorgängern ernannt wurden; Gerhard ſetzte auf dem Todesbette den Florentius, dieſer den Ämilius van Buren zu ſeinem Nachfolger ein. Durch dieſe apoſtoliſche Art der Einſetzung wurde die Autorität der Rectoren nur um ſo größer.

Das mächtigſte Princip der Einheit war jedoch der die ganze Corporation, jedes Haus und alle Mitglieder durchdringende Geiſt. Dieß war der Geiſt der Liebe, der Demuth und des Gehorſams. Wie Johannes bei herannahendem Tode der Gemeinde zu Epheſus, ſo ſagte der ſterbende Ämilius van Buren den Brüdern: „Nichts Anderes weiß ich euch zu ſagen, als was der Herr ſeinen Jüngern geſagt vor ſeinem Scheiden: liebet euch unter einander, wie Chriſtus euch geliebt, und betet für mich [2])." Nicht minder wird die Demuth, die ſelbſtverleugnende Zurückſtellung des eigenen Ich und höchſte Dienſtfertigkeit gegen jeden Andern aufs dringendſte empfohlen. „Beſcheidene Unterordnung [3])", ſpricht Thomas, „galt unter den Brüdern, vom Höchſten bis zum Geringſten, als die erſte der Tugenden und machte ihr irdiſches Haus zum Paradies [4])." Mit dieſer, auf alles Eigene verzichtenden, Demuth aber ging der

1) Delprat S. 95.
2) Vita Aemil. Bur. sect. 6.
3) Humilitas.
4) Vita Florent. XXI, 1. 2.

ehorſam Hand in Hand. Ihn vornehmlich hören wir von allen itgliedern der Geſellſchaft preiſen und als die Quelle alles Guten ilig halten; aber immer in dem Sinne, daß er, obwohl unbe- igt und bis auf das Kleinſte ſich erſtreckend [1]), doch ein freier, ts aus Liebe entſprungener [2]), und dadurch weſentlich von jedem echtiſchen, namentlich mönchiſchen Gehorſam ſich unterſcheiden- r ſeyn ſollte. Wie die Rectoren Väter, ſo ſollten die Mitglieder gen ſie hingebende Söhne, unter ſich ſelbſtverleugnende, liebe- lle Brüder ſeyn.

Die gewöhnliche Einrichtung eines Bruderhauſes ar dieſe. Es lebten ungefähr 20 Brüder [3]) in einem Hauſe bei- mmen und hatten gemeinſame Kaſſe und Speiſung. Sie theil- s ſich wieder in Prieſter, Kleriker und Laien. Die Zahl der ei- ntlichen Prieſter war in der erſten Zeit ſehr gering, weil die Brü- r, nach dem Vorgange Gerhards ſelbſt, das geiſtliche Amt in ſei- r ganzen Größe und Verantwortlichkeit auffaßten [4]). Später ahmen mehrere die Prieſterweihe an; manche davon gingen in iſtliche Ämter über und gaben dann das äußere Zuſammenle- n mit den Brüdern auf [5]), andere blieben auch als Prieſter in n Fraterhäuſern. Gewöhnlich waren vier Prieſter oder einige ehr in einem Hauſe und etwa doppelt ſo viele ſogenannte Kleri- r, an welche ſich die Novizen und einzelne Laien anſchloſſen, die f einige Zeit die Lebensweiſe der Brüder zu theilen wünſchten. Der Aufnahme in die Brüderſchaft, welche in der Regel nur auf iederhohlte dringende Bitte gewährt wurde, denn die Brüder hiel-

1) Ein ſehr characteriſtiſches Beiſpiel hierron ſiehe im Leben Lud. Berners ect. 2. Berner hat unter ſeinen Lebensregeln sect. 38. auch dieſe: Hoc habe ibe pro regula infallibili: Quicquid placet Domino Florentio et fratribus, oc vult Deus, ut facias.

2) Vita Joann. Gronde I, 3.

3) Vita Arnoldi Schoonhov. sect, 2. Daventr. illustr. p. 35.

4) Vita Jacobi de Vitna sect. 3.

5) Dieß geht daraus hervor, daß von Einzelnen, wie z. B. von Johann Pinkerink (ſ. deſſen Vita sect. 1.) bemerkt wird, daß ſie auch als Prieſter in der Congregation der Brüder fortgelebt hätten (mansitque cum fratribus in congregatione).

ten ſich frei von der Werberei der Bettelorden, ging ein Pro[illegible]ej voran, während deſſen die Novizen eine ſehr ſtrenge Behan[illegible]dl erfuhren [1]). In dieſer Zeit wünſchte man wohl auch, d[illegible]ß Neugewonnene nicht nach Hauſe reiſe, um nicht wieder in[illegible] ſe Familienverhältniſſe und Weltverbindungen verwickelt zu wer[illegible]en Daß der Aufzunehmende ſein Erbtheil zum gemeinen Gebrauc[illegible] ge wurde von ihm erwartet; Florentius ſagt in ſeinen Spr[illegible]ichen „Wehe dem, der in Gemeinſchaft lebend, ſuchet was ſein iſt, ode ſagt, irgend etwas ſey ſein.“ Wer ſich nach beſtandener Probe dauernd dem gemeinſamen Leben widmen wollte, wurde Kleriker. Der Stand der Kleriker correſpondirte dem Mönchsſtande, aber es fand dabei kein Gelübde auf Lebenszeit ſtatt; jeder konnte ohne kanoniſche Strafe wieder austreten, doch mußte er ſich durch Zurücklaſſung einer gewiſſen Geldſumme mit den Brüdern abfinden [2]). Auch war in Kleidung und Lebenseinrichtung größere Freiheit als bei den Mönchen. Die gewöhnliche Kleidung war ein graues Obergewand, Rock und Beinkleider ohne alle Verzierung, das Haupt mit einer grauen Kappe bedeckt, wovon ſie auch Cucullati hießen [4]); die Lehrlinge hatten das Haupthaar auf dem Scheitel abgeſchoren. Das Leben der Brüder in jedem Hauſe war ſehr geregelt. Sie hatten beſtimmte Stunden für Andachtsübungen, Schreiben, Handarbeit. Bei Tiſche wurde etwas vorgeleſen. Dieſes Geſchäft wechſelte unter den Brüdern. Zugleich war jedesmal einer aufgeſtellt, der die Unziemlichkeiten, die beim Eſſen vorfallen konnten, zu rügen hatte [5]). Im Ganzen herrſchte in den Vereinen

1) Vergl. Delprat S. 93.

2) Vita Florent. XXVI, 2.

3) Delprat S. 93 und 94.

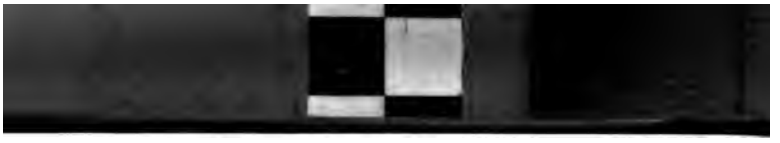
4) Die Kanoniker des gemeinſamen Lebens wurden wegen ihrer eigenthümlichen Kopfbedeckung in Deutſchland auch: Kappenherrn, Gugelherrn, Kogelherrn genannt. Eine Abbildung von der ganzen äußeren Erſcheinung der Brüder findet man bei *Helyot* Hist. des Ordres monast. T. I[illegible]p. 339 und *Lambinet* Origine de l'Imprimerie T. II. p. 173.

5) Er hieß Corrector errorum in mensa. S. Vita Lubi Berneri sect. 16: Dominus Gerardus Sutphaniae, qui erat [gerade damals] corrector errorum in mensa.

[redacted]

[redacted]

[redacted]



Erscheinungen entwickelten, wenden wir uns sogleich wieder zu den Brüdervereinen.

Die Thätigkeit der Brüder war unter einzelne Personen wohl vertheilt. Die verschiedenen Handwerke, die für das Ganze nöthig waren, wurden von besonderen Personen getrieben. Unter den Gesetzen für die Bruderhäuser zu Wesel — es waren in dieser Stadt (Niederwesel) drei Bruderhäuser — finden sich auch Bestimmungen für den Bruder Kleidermacher, Barbier, Becker, Koch, Gärtner, Kellermeister, ebenso wie für die Brüder Lehrer und Schreiber, den Bruder Buchbinder, Bibliothekar und Vorleser [1]). In dem Bruderhause zu Rostock waren die dienenden Mitglieder in Laici und Mechanici eingetheilt [2]). Trotz dieser Vertheilung fand aber auch wieder eine gewisse Ausgleichung statt. Die geistlichen und gelehrten Brüder unterzogen sich, so weit es anging, jeder Handarbeit, und die dienenden nahmen fast an Allem Theil, was den Klerikern zukam, so daß das Ganze immer einer in gegenseitiger Handreichung zusammenwirkenden Familie zu vergleichen war. Ein Haupteinigungspunct war das Bücherabschreiben. Der Eifer dafür, bei Gerhard aus einem tiefen religiösen und geistigen Interesse entsprungen [3]), pflanzte sich durch Florentius auf die ganze Brüderschaft fort. Florentius selbst war zwar kein geschickter Schreiber, aber er hielt die Seinen eifrigst zur Übung dieser Kunst an und unterstützte die Schreibenden dadurch, daß er das Pergament glättete und Linien zog, Stellen zum Abschreiben auswählte und das Geschriebene corrigirte [4]). Für das Schreiben waren täglich gewisse Stunden bestimmt, namentlich einige Stunden, wo zum Besten der Armen geschrieben wurde. Die besseren Schreiber, wie z. B. Thomas von Kempen einer war, lieferten schöne Abschriften der Bibel und theologischer Werke, welche dann in die Bibliotheken der Brüder kamen, Andere beschäftigten sich mit dem Copiren nützlicher Bücher, die man unter der

1) Delprat S. 74.
2) Delprat S. 77.
3) S. oben S. 75.
4) Vita Flor. XIV, 1. 2. Daventr. illustr. p. 35.

rſtigen Jugend, oder frommer Tractate, die man unter dem Volke theilte.

Bei der Thätigkeit der Brüder hing wieder Vieles von der tellung und dem Geiſte der einzelnen Häuſer ab. In manchen aterhäuſern herrſchte eine äußerlich-practiſche, in andern eine gei- je Tendenz vor; einzelne verloren ſich ganz in eine bürgerliche werbthätigkeit. Es kam vornehmlich auf die größere oder ge- gere Wohlhabenheit an, denn manche Häuſer waren ſehr arm-), andere reich und ſelbſt glänzend ausgeſtattet. Das Frater- us zu Hildesheim war eine Art geiſtlicher Fabrik, wo man Meß- cher, Meßgewänder, Chorhemden und dergl. verfertigte [1]). In t. Mariens Convent bei Beverwijk handelten die Brüder mit Per- ment, Honig, Wachs und geſalzenen Fiſchen [2]). Die Brüder Hattem trieben anfänglich wegen Dürftigkeit nur Ackerwirth- aft und Weberei; doch fanden ſie einige Stunden des Tags um ücher abzuſchreiben und zu binden; allmählig kamen ſie empor d beſchäftigten ſich mit Studien; ja ſie richteten eine Schule ein, nicht ohne Ruhm wirkte [3]). Eine gleiche Verſchiedenheit der ßeren Lage zeigt ſich auch bei den Klöſtern der Kanoniker: das rühmte Kloſter auf dem Agnesberge, wo Thomas von Kempen te, war, bei ſeiner Stiftung wenigſtens, ſehr arm; dagegen ren andre Klöſter ungemein reich, wie das neue Licht bei Hoorn, lches das Prunkjuwel von Weſtfriesland genannt wurde [4]). Doch ag bei den Kanonikern dieſe Verſchiedenheit der äußeren Lage ht ſowohl eine verſchiedene Art der Thätigkeit, als vielmehr nur s bewirkt haben, daß die reichen Klöſter, wie faſt immer und erall, bald Sitze der Trägheit und des Wohllebens wurden.

Die meiſten Vereine der eigentlichen Brüder indeß blieben m Geiſte der Stifter und der urſprünglichen Beſtimmung getreu d waren in jener günſtigen mittleren Vermögenslage, welche ſie

1) Delprat S. 80.
2) Delprat S. 86.
3) Delprat S. 45. 46.
4) Delprat S. 86.

nicht nöthigte, zur bloßen Handarbeit herabzuſteigen, aber auch nicht reizte, ſich dem Weltleben zuzuwenden. Ihre Hauptaufgabe war die religiöſe Volksbildung und der Jugendunterricht, und in beiden Beziehungen haben ſie offenbar etwas Epochemachendes und Reformatoriſches.

Für die religiöſe Belebung des Volks wirkten die Brüder durch ihr eigenes Beiſpiel und durch die vielfachſten unmittelbaren Anregungen, welche ſie denen gaben, die ſich faſt überall, wo ein Bruderhaus war, in weiteren Kreiſen an ſie anſchloſſen [1]). Namentlich iſt hier einer Einrichtung zu gedenken, die ihre nicht geringe Bedeutung hatte: die Brüder pflegten ſich unter einander ihre Sünden zu bekennen und fortwährend an ihrer gegenſeitigen Beſſerung zu arbeiten. Der Urſprung dieſes freien Sündenbekenntniſſes ſchreibt ſich von Gerhard ſelbſt her und ging aus einem unmittelbaren Bedürfniß hervor. Als Gerhard einſt mit ſeinen beiden vertrauten Schülern, Joh. Binkerink und Florentius, auf der Reiſe war, ſprach er zu ihnen [2]): „Laßt uns einen jeden ſeine tägliche Schuld [3]) ausſprechen.“ „Hieraus entſtand,“ ſagt Thomas, „die gute Gewohnheit, daß einer dem andern ſeine Fehler darlegte; auf dieſe Weiſe ermahnten ſie ſich wechſelsweiſe ganz frei, erkannten demüthig ihre Schuld und baten um Verzeihung; ſo, durch Liebe gebeſſert, gingen ſie dann zu Ruhe.“ Auch Florentius empfahl dieſe Sitte dringend. „Es iſt nützlich,“ ſagt er [4]), „einem zuverläſſigen und im Wege des Herrn erfahrenen Bruder ſeine inneren Kämpfe und Verwirrungen zu offenbaren, und nicht bloß auf ſeinem Sinne zu beſtehen, ſondern einem andern zu vertrauen und von ihm Rath zu empfangen.“ Dieſe Gewohnheit herrſchte nun zwar zunächſt nur unter den Brüdern ſelbſt, aber unvermerkt mußte ſie ſich auch auf die religiöſe Bearbeitung des Volkes ausdehnen [5]), und gewiß kamen auch zwiſchen den Brü-

1) Vita Flor. XV, 2.

2) Vita Gerh. XII, 2.

3) suffragia nostra quotidiana.

4) Vita Florent. XXIII, 2.

5) In einer alten Unterweiſung für die Brüder des g. L. bei Delprat

und solchen Laien, die mit ihnen irgendwie in Verbindung
, vielfache Gespräche über innere Zustände, vertrauensvolle
eilungen, Ergüsse und Ermahnungen vor, welche einerseits
e Erregung des frommen und die Schärfung des sittlichen
s sehr folgenreich waren, andererseits das abgenöthigte kirch-
ündenbekenntniß bei der Beichte in den Hintergrund dräng-
d so einem der eingreifendsten hierarchischen Institute wenig-
indirect Abbruch thaten. Nicht ohne Bedeutung für die re-
se Volksbildung war auch, daß die Brüder im Leben jeden Eid-
ur vermieden. Florentius gebrauchte nicht einmal eine starke
rsicherungsformel, sondern sagte höchstens: ich erkläre euch
tlich, in der That und dergleichen [1]). Auch dadurch wirkten
e gewiß vielen Rohheiten und Leichtfertigkeiten entgegen, wie
enn ihr ganzes Streben darauf gerichtet war, Besonnenheit, Auf-
richtigkeit, höchste Gewissenhaftigkeit, im Handeln nicht nur, son-
dern auch im Reden, bis auf das geringste Wort, herzustellen.

Für die religiöse Erleuchtung des Volks waren die Brü-
r rastlos thätig durch ihre Vorträge. Diese waren wieder
ppelter Art: entweder eigentliche Predigten, oder sogenannte
llationen, Collatien, gleichsam besondere geistliche Speisungen
Volkes außer der regelmäßigen Mahlzeit der Predigt.

Auf das Predigtwesen hatte Gerhard und seine Stiftung
n unverkennbar günstigen, umgestaltenden Einfluß. Schon
Karl dem Großen war von den Priestern vielfach verlangt wor-
, dem Volke in einer verständlichen Sprache zu predigen. Al-
im Ganzen vergeblich; die Form blieb die fremde lateinische,
Inhalt der abstruse scholastische. Nur einzelne Prediger erho-
n sich, wie der Dominikaner Johann von Vicenza (um
50) und der regensburger Franziskaner Berthold († 1272),

162 heißt es: „Einander seine Mängel vor das Auge bringen, ist das
nzeichen und die Wohlfahrt der Genossenschaft des gemeinsch. Lebens." Und
, nachdem erwähnt ist, daß die Mönche scharfe Disciplin und schwere Pö-
hätten: „Wir aber haben nichts als ein Tittlein, das ist die Vermah-
g. Darum müssen wir recht treu darin seyn. Wenn die Vermahnung bei
vergeht, so wird auch unser Staat vergehen."

1) Vita Flor. XV, 3.

als beſondre Phänomene und predigten volksverſtändlich, practiſch. Einen allgemeineren Impuls aber in dieſer Beziehung gab Gerh. Groot; zu ſeiner Zeit ſehen wir in Holland eine Reihe ſehr ausgezeichneter Prediger, ohne Zweifel von ihm angeregt, auftreten: zu Utrecht wirkte Wermbold, Beichtvater der Schweſtern der heil. Cäcilie, ein eifriger Verehrer der Schrift, inniger Freund des Florentius, von allem Volk als Prediger geſucht und geprieſen; zu Amersford Wilh. Henrici, Stifter einer Congregation von Klerikern; zu Zwoll Heinrich Gonde, Beichtvater der Beguinen; zu Harlem Hugo Aurifaber; zu Amſterdam Gieſebert Dou; zu Medenblik ein Bruder Paulus [1]). Alle dieſe Männer müſſen, da ſie von Thomas im Zuſammenhang mit Gerhard und Florentius genannt werden, auch in deren Sinn und Art gepredigt haben. Gewiß aber iſt dieß von den geiſtlichen Rednern in der Mitte der Brüder ſelbſt, unter denen uns namentlich Joh. Binkerink [2]) und Joh. Gronde [3]) als ſehr beliebte Prediger genannt werden. Sollen wir die eigenthümliche Predigtweiſe dieſer Männer characteriſiren, ſo fehlt es uns freilich an Documenten, denn wir haben aus dem bezeichneten Kreiſe nur eine lateiniſche, vor einer Kirchenverſammlung gehaltene, Rede von Gerhard ſelbſt, und die gleichfalls lateiniſchen, faſt durchgängig für ein klöſterliches Publikum beſtimmten, Sermonen des Thomas von Kempen. Allein wir können doch, theils ſchon hieraus, theils aus Anderweitigem manche Schlüſſe ziehen. Den Inhalt der Predigten bildete ohne Zweifel die chriſtliche Lebensweisheit, die practiſche Myſtik der Brüder, wie wir ſie auch ſonſt kennen: die Grundlehren von der Weltentſagung, Selbſtverleugnung, Einigung mit Gott und Chriſto; die Dogmatik der Kirche wurde benutzt, aber nicht ſcholaſtiſch ausgeführt, ſondern practiſch angewendet. Thomas gibt uns noch zwei Themata von Predigten des Joh. Binkerink an, die er ſelbſt gehört hatte; das eine war: Gott hat ſeines eigenen Sohnes nicht verſchonet; das andere: Was ſoll ich dem

1) Vita Florent. XXVII, 3.
2) Vita J. Bink. 2.
3) Vita Joh. Gronde II, 2.

herrn geben für alles das, was er mir gegeben hat [1])? Dieſer Prediger pflegte wohl auch polemiſch gegen die Weltleute und apologetiſch für den chriſtlichen Standpunct der Brüder zu ſprechen. So ſagte er in einer Predigt [2]): „Es gibt welche, die bei Nennung des ſüßen Namens Jeſu ſpottend ſprechen: Ei Jeſus, der Gott der Beguinen [Betſchweſtern]! O Ihr Elenden und Unſinnigen, was ſagt Ihr? Wer iſt denn Euer Gott? Iſt es vielleicht der Teufel, daß Ihr ſaget: Jeſus der Gott der Beguinen?" — Die Form der Vorträge der Brüder war lebendig, volksmäßig; ſie ſprachen aus innerem Triebe und daher kräftig und herzlich, aber ungeſchmückt. Ein Hauptmittel zur Belebung der Predigten war die Veranſchaulichung durch Beiſpiele und die Bekräftigung durch Ausſprüche frommer und erfahrener Lehrer. Dieſes Mittel, namentlich der Beſtätigung durch Exempel, ſehen wir vornehmlich Thomas von Kempen in ſeinen Sermonen häufig anwenden [3]); indeß dürfen wir vermuthen, daß es auch vorher ſchon von andern Predigern dieſes Kreiſes geſchah. Noch wichtiger war der Gebrauch der Landesſprache; zwar haben wir von Thomas nur lateiniſche Predigten, aber dieſe waren für das ſchulmäßig gebildete Publikum ſeiner Kanoniker beſtimmt; in ihren Volksvorträgen ſprachen die Brüder gewiß durchgängig plattdeutſch. Bemerkenswerth iſt außerdem die Länge ihrer Predigten. Man könnte zweifeln, ob dieß ein Vorzug ſey; allein es beruhte auf einem guten Grunde, dem mächtigen Eifer der friſchen Begeiſterung, und fand guten Eingang bei dem ſonſt ſo vernachläſſigten, hör- und lernbegierigen Volke. Während man ſonſt gewöhnlich nur eine Viertelſtunde oder noch kürzer zu predigen pflegte [4]), ſprach Gerhard bisweilen drei Stunden lang, und Johannes Gronde dehnte die Predigten,

1) Vita Joh. Bink. 2.

2) Ebendaſ. sect. 3.

3) Er ſpricht ſich darüber ſelbſt aus Concio XXVIII de Dominica Palmar. p. 232.

4) S. Herbolts Tractat de utilitate lectionis sacr. lit. in lingua vulgari (Daventr. illustr. p. 45.), wo es heißt: Et revera parum discunt vel retinent laici ex hoc, quod in *quindena* vel *minus* audiunt *quandoque* praedicationem, et interdum parum intelligunt.

die er zu Zwoll in der Quadrageſimal-Zeit hielt, bisweilen auf ſechs Stunden aus, freilich ſo, daß er in der Mitte zur Erholung eine kleine Pauſe machte [1]). Es liegt nahe, die Sitte der ſo ſehr langen Predigten in Holland hieraus zu erklären; jedenfalls aber iſt vorauszuſetzen, daß die Brüder, die ſo manche bedeutende Prediger in ihrer Mitte hatten, einen nicht geringen Einfluß auf die Belebung und Umgeſtaltung des Predigtweſens in den Niederlanden und in Norddeutſchland übten.

Zur Ergänzung der Predigten dienten bei den Brüdern die Collatien, erbauliche Privatvorträge, die noch mehr einen populären Character hatten. Sie fanden zunächſt in den Bruderhäuſern ſtatt. Gewöhnlich ward an den Nachmittagen der Sonn- und Feſttage in jedem Fraterhaus [2]) eine Collatie gehalten; es wurde dabei ein Abſchnitt aus der Schrift, beſonders den Evangelien, vorgeleſen, erklärt und practiſch angewendet; auch richtete der Redner zur Belebung und Nutzbarmachung des Vortrags bisweilen Fragen an die Anweſenden [3]). Dieſe Erbauungsſtunden, für die man ſich natürlich durchaus der Volksſprache bediente, erregten unter dem Volke große Theilnahme und wurden als ſo nützlich anerkannt, daß viele Vermächtniſſe unter den Brüdern unter der Beſtimmung gemacht wurden, an allen heiligen Tagen Collatien zu veranſtalten. In Gouda z. B. ſchenkte um 1425 der Prieſter Dirk Floriszoon ſein Haus zu einer Stiftung der Brüder mit der Bedingung, „daß ſie an jedem heilige Tage Ermahnungen vortragen ſollten, die paßlich, vortheilhaft und nützlich für den gemeinen Mann wären" [4]). Auch die Fraterhäuſer gegenſeitig ſuchten ſich durch ſolche Vorträge zu erbauen: Florentius beſuchte bisweilen, um Anſprachen zu halten, die benachbarten Fraterhäuſer oder ſorgte, daß es durch andre dazu tüchtige Männer geſchah [5]). Ja bis in die Familien hinein erſtreckte ſich, jedoch ohne Zudringlichkeit, dieſe Thätigkeit der Brüder: wir wiſſen namentlich von Joh. Gronde

1) Vita Joh. Gronde II, 3.

2) welches davon wohl auch Collatienhaus hieß.

3) Delprat S. 104.

4) Delprat S. 53.

5) Vita Flor. XXIII, 1.

(† 1392), der eine ſehr klangreiche, Ohr und Herz gewinnende Stimme hatte, und als einer der trefflichſten Prediger auch von Florentius beſonders gern gehört wurde [1]), daß er bisweilen in Privatgeſellſchaften beim Mahle ſitzend, wenn man ihn dazu aufforderte, Worte der Belehrung und Erbauung ſprach [2]).

Bei Weitem das Wichtigſte und Wohlthätigſte jedoch blieb die Beſchäftigung der Brüder mit dem Jugendunterricht. Dadurch vornehmlich halfen ſie eine neue Generation heranbilden [3]). Indeß war auch hier ihre Wirkſamkeit verſchieden. An manchen Orten hatten ſie keine eigenen Lehranſtalten, ſondern traten mit den ſchon vorhandenen Schulen in freie Verbindung und ſuchten die Zöglinge derſelben geiſtlich und leiblich zu fördern, indem ſie ihnen Bücher gaben, fromme und gelehrte Unterhaltung mit ihnen pflogen, ihnen Unterkunft oder Verdienſt verſchafften. An andern Orten eröffneten ſie ſelbſt Schulen, in denen beſonders Unterricht im Leſen, Schreiben und Singen, im Lateiniſchen (auch durch fortgeſetzte Sprechübung) und in der Religion, namentlich in der bibliſchen Geſchichte ertheilt wurde [4]). Wieder in andern Städten vereinigten ſie ſich mit einer beſtehenden Schule in der Weiſe, daß ihnen einige Klaſſen derſelben zur beſondern Leitung übergeben wurden. So war es bei der berühmten Anſtalt zu Deventer der Fall [5]). Dieſe vielbeſuchte Stadtſchule — Thomas nennt ſie ein Studium particulare [6]) — war ſchon vor den Stiftungen Gerhards vorhanden; als dieſe entſtanden, traten beide Inſtitute in eine freie Verbindung. Die Vorſteher waren großentheils be-

1) Vit. Jo. Gronde II, 2.

2) Ebendaſ. II, 3.

3) Dieſes Verdienſt der Brüder iſt auch von Anfang an beſonders anerkannt worden. So ſagt *Andreae* Bibl. belg. p. 277, Gerhard habe die Fratres communis vitae geſtiftet: qui Scholas Latinas juventuti undique ad se confluenti aperirent, et non bonis tantum litteris, sed et bene vivendi moribus discipulos instruerent.

4) Delprat S. 96. 98.

5) Delprat S. 97.

6) Vita Aemilii Burensis sect. 2: Daventriae studium particulare tunc satis viguit.

wurde von ihm erwartet; Florentius ſagt i
„Wehe dem, der in Gemeinſchaft lebend, ſuch
ſagt, irgend etwas ſey ſein.“ Wer ſich nad
dauernd dem gemeinſamen Leben widmen wol
Der Stand der Kleriker correſpondirte dem M
fand dabei kein Gelübde auf Lebenszeit ſtatt; j
nniſche Strafe wieder austreten, doch mußte
laſſung einer gewiſſen Geldſumme mit den B
Auch war in Kleidung und Lebenseinrichtung
bei den Mönchen. Die gewöhnliche Kleidung n
gewand, Rock und Beinkleider ohne alle Verzie
einer grauen Kappe bedeckt, wovon ſie auch C
die Lehrlinge hatten das Haupthaar auf dem S
Das Leben der Brüder in jedem Hauſe war
hatten beſtimmte Stunden für Andachtsübu
Handarbeit. Bei Tiſche wurde etwas vorge
ſchäft wechſelte unter den Brüdern. Zugleich
aufgeſtellt, der die Unziemlichkeiten, die beim E
ten, zu rügen hatte [5]). Im Ganzen herrſcht

1) Vergl. Delprat S. 93.
2) Vita Florent. XXVI, 2.
3) Delprat S. 93 und 94

Zahl von Schülern zu rechnen war, konnten auch ausgezeichnetere Lehrer gewonnen und auf die Dauer feſtgehalten werden. Dieß wirkte dem Umherziehen der Gelehrten entgegen; es bildete ſich ein feſteres Verhältniß zwiſchen Lehrern und Schülern, die Lehrer waren mehr im Stande dauerhaft und eingreifend zu wirken, und die beſſer vorbereiteten Schüler hatten auch bei ihren ferneren Studien größere Erfolge. Selbſt auf die ganze Einwohnerſchaft einer Stadt wirkte mitunter ein Bruderhaus zur allgemeinen Erhöhung des Culturſtandes. An Amersford z. B. wurde auf dieſe Weiſe um die Mitte des 16ten Jahrhunderts die Kenntniß des Lateiniſchen ſo gewöhnlich, daß die geringſten Handwerksleute lateiniſch verſtanden und ſprachen; die gebildeteren Kaufleute wußten griechiſch, die Mädchen ſangen lateiniſche Lieder und überall auf den Straßen hörte man ein zierliches Latein [1]). Dieſer Bericht mag ins Glänzende gemalt ſeyn, aber gewiß iſt, daß die Brüderſchulen überall bemüht waren, die Einfachheit und Reinheit der römiſchen Sprache wieder herzuſtellen, und deren Kenntniß zu verbreiten [2]). Auch kann ihnen nachgerühmt werden, daß ſie eine große Liebe zur Dichtkunſt zeigten und den Eifer dafür unter ihren Schülern anzuregen ſuchten; dieß möchte indeß weniger [3]) mit ihrer nominaliſtiſchen Denkart, als vielmehr mit ihrer gemüthlichen Frömmigkeit, mit ihrer Myſtik zuſammenhängen.

Auch in der Schule, wie in der Kirche, wirkten die Brüder reformatoriſch. Schon ihr tiefer, raſtloſer, uneigennütziger

---

lin hatte, daſſelbe aber um ſeiner Verbindung mit Florentius willen vom Rector zurückbekam. — In Herzogenbuſch fand neben der ſiebenfachen Klaſſeneintheilung auch eine Abtheilung der Schüler in Divites, Mediocres et Pauperes ſtatt, welcher gemäß ſie vermuthlich ganz, halb oder gar nicht zahlten. (S. Delprat S. 47.) Die Pforte des dortigen Fraterhauſes (*Lindeborn* Hist. Episc. Daventr. c. 113.) hatte eine Überſchrift, die mit den Worten ſchloß:

Interea gratis docui quos pressit egestas,
Et mercede, quibus sors satis ampla fuit.

1) Delprat S. 44.

2) Delprat S. 119 ff.

3) wie Delprat annimmt. S. 122.

Eifer für den Jugendunterricht war etwas Neues; man ſah, es war ihnen Ernſt, ein beſſeres Geſchlecht zu bilden. Noch mehr lag in der Art ihres Unterrichts: ſie warfen einmal herzhaft das ganze geſchmackloſe, zum Plunder gewordene, ſcholaſtiſche Unweſen weg, und wendeten ſich von dem Verwirrenden und Unnützen zum Nothwendigen und Geſunden, von der Barbarei der Neueren zur Einfachheit und Reinheit der Alten. Es war in den letzten Jahrhunderten mit der theologiſchen Orthodoxie auch eine, freilich höchſt verkehrte, philologiſche entſtanden. Die ganze Tiefe und Spitzfindigkeit der ſcholaſtiſchen Speculation konnte nur in barbariſcher Form ausgedrückt werden. Es hatte ſich allmählig unter den Händen der Schultheologen ein Latein gebildet, von dem Cicero nur hie und da ein armes verlorenes Wort verſtanden haben würde. Aber mit dieſer Form war das Syſtem ſelbſt ſo verwachſen, daß es mit ihr ſtand und fiel. Und dieſe Form hatte auch wieder ihre durch langen Beſitzſtand feſtgewordenen Stützen, die in allen Schulen gebrauchten Sprachbücher: Mammotrectus, Gemma Gemmarum und ähnliche, ganz beſonders aber das Doctrinale Alexandri de villa Dei [1]). Dieſe Bücher ſtanden ſo gut unter dem Schutze der Kirche, wie das wichtigſte Dogma; wer ſich gegen ſie erhob, rief den Zorn der Schulen und ihrer Häupter, ja die Gewalt der Kirche nicht minder gegen ſich auf, als ein Ketzer. Auch dieſes Wahnbild zerſtörten die Gelehrteren von den Brüdern des gemeinſamen Lebens; ſie ließen jene unnützen Bücher ganz zur Seite liegen oder bekämpften ſie auch förmlich, ſie gaben den Jünglingen die Alten ſelbſt in die Hand und verſorgten ſie mit beſſeren Lehrbüchern. Namentlich erwarb ſich auch hierin die Schule zu Deventer, und an ihrer Spitze Alexander Hegius und Johannes Sintius unſterbliche Verdienſte [2]). Im Allgemeinen aber betrieben die Schulen der Brüder mit ſo viel Glück ein beſſeres Latein und gingen im Verfolg mit ſo großem Eifer auch zum Grie-

1) S. darüber *Fabric.* Bibl. med. I, 177. *Burkhard* de fatis linguae lat. II, 408.

2) Das Einzelne bei Delprat S. 119 ff. und über Sintius insbeſondere S. 27 u. 109.

chischen über, daß aus ihrer Mitte die vornehmsten Erneuerer der alten Literatur am Schlusse des 15ten und zu Anfange des 16ten Jahrhunderts hervorgehen konnten.

Hiermit wäre das Wesentliche der Einrichtung, der Thätigkeit und der weitgreifenden Einwirkung des Vereins vom gemeinsamen Leben dargestellt. Wir haben nun dessen Fortentwickelung zu betrachten, und zwar bieten sich uns hier vornehmlich zwei neue Seiten dar, in denen die Tendenz der Brüder noch vollständiger und ausgeprägter zum Vorschein kam, als bisher. Schon von Anfang an hatten sich die Brüder für die Bearbeitung des Volkes der Landessprache bedient; aber dieser religiöse Gebrauch der Landessprache war zunächst etwas gleichsam Instinctmäßiges gewesen; jetzt kam dieser Punct auch grundsätzlich zur Sprache und wurde förmlich als Princip aufgestellt; dieß gab nicht nur den volksmäßigen Vorträgen der Brüder eine gesichertere Grundlage, sondern auch ihrem Eifer für das Bücherabschreiben die allerzweckmäßigste Richtung auf die Verbreitung der Bibel und christlicher Schriften in der Landessprache, und welche reformatorische Bedeutung dieß hatte, muß wohl schon von vorne herein einleuchten. Um aber für diese Form einen ganz entsprechenden, gleichsam fest ausgeprägten Inhalt zu gewinnen, dazu mußte auch die Lehre der Brüder noch bestimmter und zusammenhängender dargestellt werden. Diese, von Haus aus eine practische Mystik, war von Gerhard und seinen ersten Nachfolgern nur in Sprüchen, Sentenzen, Lebensregeln ausgesprochen worden, es hatte sich davon unter den Brüdern eine reiche Tradition angesammelt, aber dieses Überlieferte mußte nun auch einmal in ein Ganzes zusammengefaßt werden, damit es in dieser Einheit desto klarer und wirksamer würde. Auch dieß geschah auf solche Weise, daß darin ein Element des Reformatorischen nicht zu verkennen ist. Für beide Entwickelungsmomente der Genossenschaft haben wir repräsentative Persönlichkeiten: für jenes einen der volksmäßiger wirkenden Kleriker, Gerhard Zerbolt, für dieses einen der

stiller lebenden Kanoniker, Thomas von Kempen; jener war der eifrigste Bücher-Schreiber und Bewahrer unter den Brüdern und der entschiedenste Vertheidiger des religiösen Gebrauchs der Muttersprache, dieser, auf noch ausgezeichnetere Weise, der trefflichste Verarbeiter und wirksamste Verbreiter ihrer christlichen Mystik. Beide haben wir nun zu betrachten.

Dritter Theil.

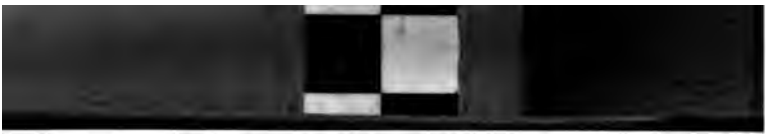
Die weitere Fortbildung und Blüte des Vereins vom gemeinsamen Leben.

Erstes Hauptstück.

Gerhard Zerbolt und der religiöse Gebrauch der Landessprache.

Mit Florentius noch gleichzeitig, aber doch ungefähr 17 Jahre jünger als dieser, machte sich unter den Brüdern zu Deventer Gerhard Zerbolt bemerklich[1]). Derselbe war ums J. 1367 in Zütphen geboren und führt daher auch häufig den Namen Gerhard von Zütphen, ist aber nicht mit einem andern Gerhard von Zütphen, welcher Lehrer der scholastischen Theologie in Köln war, zu verwechseln. Er besuchte zuerst einige auswärtige Schulen, erhielt dann aber hauptsächlich seine Bildung auf der blühenden Anstalt zu Deventer, wo er sich bald aufs innigste an Florentius und die Brüder anschloß. Schon als Knabe und Jüngling zeigte Gerhard einen verzehrenden Studieneifer; er hing am Munde seiner Lehrer, die Zeit zum Lernen schien ihm immer zu

1) Nachrichten über Zerbolt gibt Thomas v. K. in der 7ten Biographie der Brüder: Vita Dom. Gerardi Sutphaniensis. Außerdem: Daventria illustr. p. 36 sqq. *Dumbar* Kerk. en Wereldl. Deventer I, 616. *Andreae* Bibl. belg. p. 287. *Foppens* 1, 363. *Saxi* Onomast. T. VII. *Fabricii* Bibl. med. III, 127. Delprat S. 140.



kurz, er bedauerte nichts mehr, als wenn die Lehrſtunden ausgeſetzt wurden [1]). Dieſer Eifer blieb ihm auch in ſpäterer Zeit und erhielt nun ſeine beſtimmtere Richtung unter dem Einfluſſe der Brüderſchaft, in die er trat. Raſtlos beſchäftigt mit dem Leſen, Studieren, Abſchreiben der Bibel und anderer chriſtlichen Schriften, brachte er, nur durch Andachtsübungen und das Eſſen unterbrochen, den ganzen Tag in ſeiner Zelle zu und trat kaum an den heiterſten Tagen etwas ans Fenſter, um freie Luft zu ſchöpfen [2]). Äußere Dinge waren ihm völlig gleichgültig: er merkte ſelten, was er aß, und ſein Körper wurde, auch in krankhaften Zuſtänden, ungebührlich von ihm vernachläſſigt. Doch war er auch in weltlichen Dingen nicht unerfahren: er hatte gute Kenntniſſe und ein geſundes Urtheil in Sachen des Rechtes, und wurde häufig von Florentius in Rechtsfällen um Rath gefragt und zu juriſtiſchen Verhandlungen benutzt [3]). Eine ſolche pflog er mit dem Abt von Dickeninghe, einem geſchickten Kanoniſten, mit welchem er ſich häufig zu beſprechen pflegte, als er auf dem Rückwege nach Deventer zu Windeſem von einer tödtlichen Schwachheit befallen wurde. Ämilius van Buren, nach der offenen Weiſe der Brüder, über ſolche Dinge zu ſprechen, ſagte zu ihm: „Es ſcheint mir, daß es mit dir zum Sterben gehen will;“ er erwiederte: „Es kommt mir auch ſo vor.“ Bald darauf verſchied er, in der Nacht der h. Barbara des J. 1598, im 31ſten ſeines Alters, ungefähr 2 Jahre vor Florentius [4]). Übertriebener Eifer im Studieren und Vernachläſſigung des Körpers mögen ſeinen frühen Tod herbeigeführt haben. Florentinus und die Brüder beweinten den theuren Mann „als eine Säule des Hauſes und als die rechte Hand in Geſchäftsſachen [5]).“

Gerhard von Zütphen hatte für die Brüderſchaft eine zwiefache Bedeutung, zunächſt für das Bücherweſen derſelben,

1) Thom. Vita Gerh. Sutph. sect. 2.
2) Ebendaſ. sect. 3. 4.
3) Ebendaſ. sect. 6.
4) Ebendaſ. sect. 7. 8.
5) Ebendaſ. sect. 8.

dann eine noch weit größere für ihre populär-reformatorische Thätigkeit.

Gerhard Groot, der eifrige Liebhaber und Sammler guter Schriften, hatte seine Bücherſammlung dem Bruderhause zu Deventer vermacht [1]). Florentius und Johann de Gronde, die er zunächſt zu Aufſehern derſelben eingeſetzt, vermehrten dieſelbe anſehnlich; aber keiner war eifriger und zugleich verſtändiger hierin, als Gerhard Zerbolt, ſeit er zum Bibliothekar des Bruderhauſes beſtellt worden. Er war ein außerordentlicher Freund guter Bücher und pflegte zu ſagen: „Solche Bücher predigen und lehren mehr, als wir ausſprechen können [2])." Ein ſchöner Codex war ihm lieber, als eine gute Mahlzeit. Er ließ daher fortwährend abſchreiben, ſammelte überallher Bücher und bewahrte ſie mit höchſter Sorgfalt. Doch vergaß er auch als eifrigſter Bibliothekar nie, daß der Menſch nicht um der Bücher willen, ſondern das Buch um des Menſchen willen da iſt: er überließ gern ſeine Codices auch an auswärtige Kleriker, damit ſie darin ſtudieren und ſich daraus erbauen könnten [3]). Rein practiſchen Leuten unter den Brüdern mochte dieſer Büchereifer übertrieben und ſchädlich vorkommen. Als der fromme Koch des Bruderhauſes, Johann Cacabus, auf dem Sterbebette von Florentius befragt wurde, was nach ſeiner Meinung an der Anſtalt gebeſſert werden möchte, ſagte er unter Anderm: „Wir haben zu viele Bücher; man ſollte nur die nothwendigſten behalten, die übrigen aber verkaufen und das Geld den Armen geben [4])." Der einſichtige, höher ſtehende, Florentius erkannte die gute Geſinnung des Bruders, aber er befolgte ſeinen Rath nicht [5]). Die Richtung der Brüder auf das Bücherſchreiben und Sammeln, die durch Gerhard Zerbolt einen ſo ſtarken Impuls erhalten, ging ihren Gang fort; und in der That war auch die Sache, vor Erfindung der Buchdru-

1) Delprat S. 15.
2) Vita Ger. Sutph. sect. 5.
3) Ebendaſ. sect. 5. Daventr. illustr. p. 36.
4) Vita Joannis Cacabi sect. 12.
5) *Dumbar* Analect. 1, 36. Delprat S. 139.

kerei, von äußerſter Wichtigkeit; erſtlich von literariſcher, denn überall fanden nun die Lehrer und die ſtudierenden Jünglinge in den Bibliotheken der Bruderhäuſer gute Waffenplätze für ihre Übung und gelehrte Thätigkeit; zweitens von populärer, denn durch den Schreib-Eifer der Brüder wurden nützliche Bücher und Tractate unter dem Volke verbreitet, die um ſo mächtiger einwirkten, da ſie, was auf dem religiöſen Gebiete neu war, die Sprache des Volkes ſelber redeten.

Dieß führt uns auf den zweiten, wichtigeren Punct, die Thätigkeit Zerbolts für die Verbreitung und den Gebrauch der Bibel in der Landesſprache und die Anwendung der Mutterſprache im ganzen religiöſen und kirchlichen Leben. Über beide Gegenſtände hat Zerbolt, der ſelbſt ein ſehr beredter Mann [1]), und dem gewiß im Leben die große Bedeutung der Mutterſprache fühlbar geworden war, Schriften verfaßt, die ein merkwürdiges Zeichen jener Zeit ſind und eine ausführlichere Berückſichtigung verdienen. Sie zeigen, wie verſtändig, gründlich und beſonnen ein der Kirche vollkommen ergebener Mann etwa 130 Jahre vor dem Anſchlagen der lutherſchen Theſen über dieſe Sache ſich ausſprach, und wie Luther durch ſeine Bibelüberſetzung nichts gethan hat, als daß er ein großes, tiefgefühltes Bedürfniß mit ausgezeichnetem Erfolge befriedigte. Der geſunde Sinn und die Freimüthigkeit Zerbolts iſt aber dabei in Beziehung auf ſeine Zeitgenoſſen um ſo mehr zu ſchätzen, als ſelbſt der Ausgezeichnetſte unter den gleichzeitigen Theologen, Gerſon, die Verbreitung der Bibelüberſetzungen unter den Laien für ſehr bedenklich hielt [2]), weil er davon Misverſtändniſſe, Halbwiſſerei und unzeitigen Widerſpruch gegen die Kirchenlehre befürchtete, ohne zu bedenken, daß ſolche Übel, die allerdings vorkommen können, durch mannichfaltige wohlthätige Wirkungen weit überwogen werden.

Der Tractat des Gerhard Zerbolt über den Nutzen des

1) Vita Gerh. Sutph. sect. 6: Clerici libenter collationes ejus audiebant, quia erat vir eloquens et doctus.

2) *Gerson.* Opp. ed. Du Pin. T. I. Pars I. p. 105., beſonders aber T. IV. P. II. p. 623. Consider. 5.

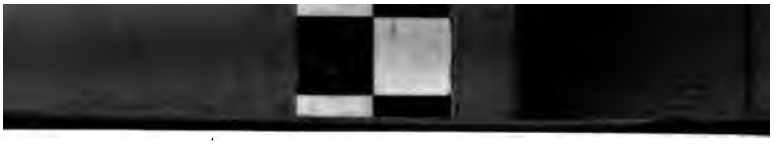
Bibellesens in der Landessprache[1]), welcher, weil für Gelehrte bestimmt, lateinisch, aber in einem recht guten Latein, abgefaßt ist, dringt mit einem von aller Schwärmerei freien, reinen und practischen Sinn ebenso kräftig darauf, daß alle Laien sich selbst aus der heiligen Schrift belehren und erbauen sollen, als er auf der andern Seite mit Ernst vor der religiösen Grübelei und vor jener krankhaften Neigung warnt, sich am liebsten mit den Theilen der Schrift zu beschäftigen, die etwas Dunkeles und Geheimnißvolles haben. Es ist, sagt er, in der Schrift eine schlichte, einfache und jedem zugängliche Lehre, zu deren Verständniß kein tiefes Forschen oder Disputiren nothwendig, die vielmehr ohne große Mühe und gelehrten Streit einem jeden, der sie liest, durch sich selbst klar ist; dagegen findet sich auch eine andere Lehre: erhaben, tief und dunkel, zu deren Verständniß ein fleißiges Forschen und tieferes Eindringen erforderlich ist; die Lehre der ersten Art kann Milch, Trank oder Wasser, die der zweiten Art feste Speise oder Brod genannt werden. Den einfachen ungelehrten Leuten oder Laien, die gleichsam Kinder in der Erkenntniß sind, ist es nun nützlich und auf keine Weise verboten oder unerlaubt, sondern von heiligen Männern empfohlen, daß sie in der ihnen bekannten Sprache diejenigen Bücher der Schrift lesen oder lesen hören, welche jene einfache und offenkundige Lehre enthalten; dagegen ist es ihnen nicht heilsam, sich mit jenen Büchern der Schrift oder heiliger Lehrer viel zu beschäftigen, welche die eben bezeichnete tiefe, schwierige und dunkle Lehre enthalten, mögen dieselben nun in der Landessprache oder irgend einer andern herausgegeben und übersetzt seyn. Daß aber das Lesen der Schrift in der Landessprache den Laien durchaus nicht unerlaubt, sondern wohlthätig und nothwendig sey, dafür spricht Folgendes: „Die heilige Schrift bildet

1) Gerhard Zerbolt verfaßte ein Buch de Libris Teutonicalibus. Daraus ist ein Excerpt de Utilitate lectionis sacrarum literarum in lingua vulgari mitgetheilt in der Daventria illustr. p. 41 — 55, woraus ich hier das Wesentliche gebe. Zerbolt entwickelt 15 Gründe; diese habe ich jedoch nicht alle, und auch nicht in der Reihefolge, die sie bei ihm haben, sondern nur die wichtigsten in einer zweckdienlich scheinenden Ordnung zusammengestellt.

und belehrt nicht bloß einen beſonderen Stand, ſondern ſie unterweiſt jeden in ſeinem Stande; denn bisweilen ſchreibt ſie allen im Allgemeinen Lebens- und Glaubensregeln vor, an den meiſten Orten aber wendet ſie ſich mit ihrer Lehre an dieſen oder jenen beſonderen Stand. Bald belehrt ſie die Anfänger, bald unterrichtet ſie die ſchon weiter Fortgeſchrittenen, bald bildet ſie das Leben der Vollkommenen, und ſo entſpricht ſie einem jeden nach ſeinem ſittlichen Zuſtande. Mithin iſt die Schrift allen Menſchen in allen Ständen gegeben, und zwar dazu, damit die, welche gleichſam aus ſich ſelbſt entflohen und ihrem eigenen Herzen entfremdet waren, welche ihre Sünden innerlich nicht erkennen konnten, dieſelben wenigſtens von außen erkennen lernten durch das in der heiligen Schrift vorgehaltene Bild. Welcher Vernünftige möchte nun ſagen, die Laien ſündigten, wenn ſie die Schrift dazu gebrauchen, wozu ſie von Gott gegeben iſt, daß ſie nämlich ihre Sünden erkennen, ſchmerzlich bereuen und meiden lernen? Warum ſollen ſie nicht auch des göttlichen Geſetzes, wie anderer allgemeiner Wohlthaten Gottes, theilhaftig ſeyn, da das Geſetz Gottes und die heilige Schrift unter allen göttlichen Wohlthaten als etwas ganz Einziges obenan ſtehen? Es dürfen alſo die Laien von dieſer Wohlthat, von dieſem göttlichen Troſt, durch welchen die Seele Leben und Nahrung hat, mit Recht nicht ausgeſchloſſen werden." Überhaupt iſt es der weſentliche Zweck der heiligen Schrift, die Wirkungen des natürlichen Geſetzes zu unterſtützen und zu verſtärken, damit der Menſch, was er durch das verdunkelte oder minder lichtvolle Naturgeſetz innerlich nicht ſehen konnte, durch die äußere Unterſtützung der Schrift ſehe und erkenne; dieß gilt von allen Menſchen, von den Laien aber um ſo mehr, da ſie fortwährend in weltliche Geſchäfte und Sorgen verwickelt ſind, wodurch ihr inneres Auge, ihre Unterſcheidungsgabe und Vernunft oder das Naturgeſetz in ihnen wie mit Staub überzogen wird; ihnen iſt es vor Allem wohlthätig, zu gewiſſen Zeiten von ſolchen Geſchäften zu raſten, in ſich ſelbſt einzukehren und ſich im Spiegel des göttlichen Wortes zu betrachten. Die Laien ſollen ja auch geſetzlich zu gewiſſen Zeiten in die Kirche kommen, um das Wort Gottes zu hören; wenn ſie nun die heili-

e Schrift nicht wiſſen ſollen, warum wird ſie ihnen gepredigt? nd warum können ſie daſſelbe oder Ähnliches nicht auch in Bü- ern leſen? Wahrlich die Laien lernen und behalten wenig von em, was ſie in einer Viertelſtunde oder in noch kürzerer Zeit hö- en und mitunter nicht einmal verſtehen. Wenn die Laien, ohne aß man es ihnen verbietet oder ſie nur tadelt, weltliche Bücher nd Gedichte, oft ſehr ſchlüpfrige und verführeriſche, leſen, wenn ie mit unnützen Dingen ſich beſchäftigen, wie mit dem trojaniſchen rieg, dem raſenden Roland, der ſchönen Diana, ſo wäre es och höchſt unvernünftig, wenn man ſie von der Schrift abhalten ollte, wodurch ſie zur Liebe Gottes und zur Sehnſucht nach dem immliſchen Vaterlande entflammt werden. Haben doch auch die rößten Kirchenlehrer, ein Hieronymus, Auguſtinus, Gregorius, hryſoſtomus die Laien ſtets zum Studium der heiligen Schriften rmahnt; das würden ſie aber nicht gethan haben, wenn ſie es ür ſchädlich oder unerlaubt gehalten hätten. Daß aber die Laien ie Schrift in der Landesſprache leſen, bringt die Natur der Sa- he mit ſich. Urſprünglich iſt ja die ganze Bibel in der Sprache eſchrieben, in welcher ſie von denen, für die ſie beſtimmt war nd überhaupt von Allen am beſten verſtanden werden konnte; das lte Teſtament für die Juden hebräiſch, das neue Teſtament grie- hiſch mit Ausnahme des Evangeliums Matthäi und des Briefs an ie Hebräer, welche hebräiſch geſchrieben ſind, nach Einigen auch es Briefs an die Römer, welcher lateiniſch abgefaßt ſeyn ſoll [1]).

1) Zerbolts kritiſche Kenntniſſe darf man natürlich nur nach dem Stand- unkte der Zeit beurtheilen. Die hebräiſche Urſprache des Matthäus erkennt, iewohl nicht mit allgemeiner Uebereinſtimmung, auch die neuere Kritik an, eim Hebräerbrief aber wird mit völlig zureichenden Gründen das hebräiſche riginal, und noch entſchiedener beim Brief an die Römer und — was Zerbolt päter auch noch berührt — beim Evangelium des Marcus das lateiniſche ver- orfen. Sehr bemerkenswerth iſt aber noch das Urtheil Zerbolts über das Ver- ältniß der Vulgata zum bibliſchen Grundtext und man ſollte faſt meinen, r habe dabei in prophetiſchem Geiſte auf die vierte Seſſion des tridentiniſchen oncils Rückſicht genommen; denn er ſagt wörtlich ſo: „In der hebräiſchen nd griechiſchen Sprache iſt die heil. Schrift weit mehr authentiſch, als in er lateiniſchen. Denn die lateiniſche Ueberſetzung iſt ſtets aus dem hebräiſchen



Wenn es nun nicht erlaubt seyn sollte, die Bibel in der gangbaren Sprache zu lesen, warum hätten sie die Propheten und die Apostel in derselben geschrieben, und Paulus und Matthäus sich nicht lieber bei den Juden der griechischen oder lateinischen oder irgend einer bei ihnen nicht gewöhnlichen Sprache bedient, und bei den Griechen der hebräischen? Auch wurden ja von der frühesten Zeit an entweder von ausgezeichneten Kirchenlehrern selbst oder doch mit Billigung derselben Übersetzungen der Bibel in die verschiedenen Landessprachen gemacht, besonders in die über die ganze Welt verbreitete lateinische Sprache. Die ägyptischen Mönche studierten nach Cassian Tag und Nacht die Schrift, und verstanden weder griechisch noch lateinisch; sie lasen dieselbe also in der ägyptischen oder einer verwandten Sprache. Die Juden haben die Bibel hebräisch, die Chaldäer chaldäisch, die Griechen griechisch, die Araber arabisch, die Syrer syrisch, die Gothen gothisch, die Ägypter, Indier, Russen, Slaven, Gallier, alle Völker haben sie in ihrer Sprache; wenn nun die Schrift beinahe in allen Sprachen gelesen wird, die unter dem Himmel sind, warum sollte sie nicht eben so gut im Deutschen gelesen werden, wie im Arabischen und Slavischen? Das Bibellesen kann nie unerlaubt seyn, denn sonst müßte es entweder etwas für sich Verwerfliches, oder etwas förmlich Verbotenes seyn. Keines ist aber der Fall: das Lesen der Schrift kann nicht an sich schlimm seyn, denn es ist ein Hauptmittel, den Menschen im Guten und in der Überwindung des Bösen zu fördern; es ist aber auch nicht untersagt, denn weder in der Theologie noch im Rechte wird ein wirkliches Verbot des Bibellesens gefunden, sondern überall wird es empfohlen. Statt also die Laien am Lesen guter deutscher Bücher und der deutschen Bibel zu hindern, sollte man sie unterstützen, denn es wäre viel wohlthätiger, wenn sie damit ihre Zeit zubrächten, als mit unnützen Fabeln und Geschichten oder mit Trinken in den Schenken.

Es läßt sich erwarten, daß sich Zerbolt über einen verwandten Gegenstand, über das Gebet in der Muttersprache,

und griechischen Text zu berichtigen und zu verbessern, wenn etwa eine Zweideutigkeit in der lateinischen Sprache vorkommt." Duventr. illustr. p. 53.

auf eine ähnliche Weise äußern werde [1]). Schon damals, lange vor Erfindung der Buchdruckerei, hatten die Laien geschriebene Gebetbücher, in denen sie zu gewissen Zeiten zu lesen pflegten; es fragte sich nun, ob sie ihre Gebete und Psalmen in der Muttersprache oder nach der allgemeinen Sitte der Kirche lateinisch lesen sollten? Zerbolt stimmt hier natürlich mit Beziehung auf mehrere Aussprüche des Apostel Paulus 1 Kor. 14. ebenfalls für das Verständliche als das Erbaulichere und Fruchtbarere, und sagt unter Anderm: Es giebt im Gebet eine vierfache Art von Aufmerksamkeit oder Hinwendung des Gemüthes. Zuerst eine oberflächliche auf den Wortlaut, wodurch der innere Sinn wenig Nahrung empfängt; sodann eine Aufmerksamkeit auf den Wortverstand, wodurch die Seele Nahrung empfangen kann, wenn das Gebet etwas Andächtiges enthält; ferner eine geistige Aufmerksamkeit, wenn aus den Worten des Gebetes ein geistiger Sinn entnommen wird; endlich eine vierte Art, wenn sich der Mensch zu Gott hinwendet und zu dem Gegenstand, für welchen er betet. Die erste Art kann bei dem Laien statt finden, auch wenn er lateinisch betet, selbst die vierte Art, wiewohl nicht mit derselben Sicherheit, die zweite und dritte Art, welche am meisten Nutzen bringen, sind beim lateinischen Gebete ausgeschlossen. Mithin ist auf jeden Fall das Gebet in der Muttersprache fruchtbarer.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß solche Grundsätze und das Beispiel der Brüder sehr viel thaten, um das Bibellesen der Laien und den Gebrauch der Muttersprache auf dem religiösen Gebiet immer allgemeiner zu machen [2]), und kaum ist es nöthig, die Wichtigkeit hiervon für die Reformation ins Licht zu stellen; das Beispiel Luthers steht als weltgeschichtlicher Beweis da. Nur über den Gebrauch der Muttersprache ein Wort. Dieser diente schon bei der Predigt dazu, sie lebenskräftiger, bei dem Gebete, es aufrichtiger und inniger, bei der Frömmigkeit überhaupt, sie gemüthvoller, tiefer, wärmer zu machen; er wirkte, wie die Mystik, für

1) Excerptum alterum de Precibus vernaculis. Daventr. illustr. p. 55—58.

2) Vergl. Delprat S. 128.

die Verinnerlichung des Chriſtenthums, und aus dieſer wuchs ja die Reformation heraus. Aber auch objectiv hatte die Sache ihre große Bedeutung. Die Reformation war die Emancipation der Nationalitäten von der Alles umſchlingenden mittelalterlich-römiſchen Einheit; ſie hatte, wie wir ſchon früher geſehen, weſentlich ein volksthümliches Element. Die Nationalität aber haftet an der Sprache; ſobald die europäiſchen Völker eine Nationalliteratur bekamen, reiften ſie der Befreiung von dem lateiniſchen und Alles zu latiniſiren ſtrebenden Rom entgegen, vollends aber, als auch das Chriſtenthum und die chriſtliche Frömmigkeit die Form des Nationalen annahm. Sobald der Deutſche deutſche Predigten hielt und hörte, eine deutſche Bibel las, eine deutſche Theologie hatte, deutſch betete, war er von Rom innerlich abgelöſt und auf die innere Ablöſung mußte auch die äußere folgen. Vollendet wurde dieſes nationale Selbſtändigwerden durch Luther, der nimmermehr der deutſche und europäiſche Reformator geworden wäre, wenn er nicht deutſch geredet und geſchrieben, deutſch gedichtet und gedonnert hätte. Aber wir ſehen an dem vorliegenden Beiſpiel und an andern, die wir hier nicht erwähnen, wie die Sache der nationalen Emancipation in der Religion, ehe ſie zum luther'ſchen Durchbruche kam, ſeit Jahrhunderten heranwuchs, und wie namentlich unſern Brüdern vom gemeinſamen Leben daran ein guter Antheil gebührt.

Wir wenden uns zu einer weiteren Betrachtung. Alles, was die Brüder wollten und thaten, hätte, wenigſtens auf die Dauer, nicht reformatoriſch wirken können, wenn ſie nicht im innerſten Grunde eine reformatoriſche Denkweiſe und Lehre gehabt hätten. Dieſe ihre chriſtliche Denkweiſe iſt die Hauptſache. Nachdem dieſelbe faſt ein Jahrhundert lang überlieferungsmäßig, aber faſt nur ſporadiſch vorhanden geweſen, wurde ſie zuſammengefaßt und ausgebildet, und zwar in der doppelten Geſtalt, zu welcher in der ganzen Richtung der Brüder die Grundlage gegeben war, in der aſcetiſchen und in der wiſſenſchaftlichen.

Zweites Hauptstück.

Thomas von Kempen, die Blüte der practischen Mystik der Brüder.

In der Gesammtrichtung der Brüder vom gemeinsamen Leben lag das zwiefache Element, das erbauliche und das wissenschaftliche, jenes mehr für das christliche Volk im Ganzen und Großen bedeutsam, dieses mehr für die Schule und die höheren gebildetern Kreise. Beide Elemente konnten vereinigt auftreten, aber sie konnten auch in ihrer Entwickelung dergestalt aus einander gehen, daß eines das andere entschieden überwog, und dieß mußte geschehen, wenn jedes zu seiner vollen, culminirenden Ausbildung kommen sollte. Es geschah auch fast gleichzeitig, doch so, daß das Erbauliche naturgemäß voranging, in den beiden vorzüglichsten Männern, die ihrem inneren Wesen nach aus dem Geiste der Brudergemeinde geboren wurden, Thomas von Kempen und Johann Wessel: jener ist die Blüte der christlichen Ascetik, dieser die Blüte der theologischen Wissenschaft, welche der von Gerhard Groot gepflanzte Baum trieb; aber trotz der Verschiedenheit dieser Blüten in Gestalt, Farbe und Duft nimmt man doch zugleich wahr, daß beide auf einem Stamme gewachsen sind [1]), indem Thomas bei dem entschieden vorherrschenden Interesse für das christliche Gemüthsleben sich doch von der Wissenschaft nicht lossagt, Wessel aber bei überwiegendem Eifer für die Wissenschaft sich von dem christlichen Lebensgrunde nicht ablöset, vielmehr Alles auf demselben aufbaut, und Beide auch in materialen Grundprincipen wesentlich übereinstimmen.

Ein wissenschaftlicher, die Resultate seines Denkens auch auf

1) Das Abweichende sowohl als die Übereinstimmung zwischen Thomas von Kempen und Wessel ist bis ins Einzelne gut nachgewiesen in folgender Abhandlung: Joh. Guil. Lud. *Scholtz* Dissert., qua Thomae a Kempis sententia de re christiana exponitur et cum Gerardi Magni et Wesseli Groningensium sententiis comparatur. Groning. 1839.

das Leben beziehender Mann konnte, wenn es ihm um das rein und lebendig Chriſtliche Ernſt war, unter den damaligen Verhältniſſen der Theologie und Kirche nicht wohl anders als reformatoriſch ſeyn, wie wir dieß denn auch bei Weſſel in ſo reichem Maaße finden. Nicht daſſelbe werden wir bei einem chriſtlichen Aſceten erwarten: dieſer, ganz auf die Geſtaltung des innerlichſten Lebensgeiſtes gerichtet, mochte von den Weltzuſtänden abſehen; ſein Ziel war nicht, die Welt durch Umgeſtaltung zu beſiegen, ſondern ſich ſelbſt und möglichſt viele Gleichgeſinnte aus der Welt herauszuziehen, um, unbefleckt und unverwirrt von ihr, ein ſtilles, gottgeweihtes Leben der Liebe zu führen. Ein ſolches Leben geſtaltete ſich unter den gegebenen Bedingungen nothwendig zum Mönchthum, aber zu einem Mönchthum der edelſten Art, welches, wenn auch in einſeitiger und abgeſchloſſener Weiſe, doch zugleich mit großer Wärme und Innigkeit den Geiſt einer ächten und tiefen chriſtlichen Frömmigkeit, einer demüthigen und ſelbſtverleugnenden Liebesthätigkeit in ſich ſchloß und bei Andern pflegte. Dieß war aber ein Geiſt, der doch zugleich wieder, ſey es auch nur mittelbar, reformatoriſch wirken mußte, denn er ſtellte der herrſchenden Veräußerlichung der Kirche das Princip der Innerlichkeit lebenskräftig entgegen, er führte von den Werken auf die Geſinnung, von den ſichtbaren Perſonen auf die unſichtbaren, ewigen Objecte des Glaubens, und löſte die äußere geſetzliche Dienſtbarkeit in eine höhere, innere, der vollkommenſten Unabhängigkeit von allen Creaturen ſich bewußte, Freiheit auf, ſo daß auch von dieſer Seite, und von ihr aus nicht minder, als von der wiſſenſchaftlichen, derjenige Standpunct chriſtlichen Lebens eingeleitet wurde, auf dem wir die Reformatoren, namentlich den durch ſo reiche myſtiſche Elemente genährten Luther treffen. In dieſem Sinne dürfen wir auch den ſtillen Thomas von Kempen unter die reformbereitenden Theologen zählen, da er, obgleich der treueſte Sohn der Kirche, der gehorſamſte und überall Gehorſam predigende Mönch, doch zugleich mit ſeltenem Erfolge jenen Sinn der Innerlichkeit in der Kirche pflanzte, welcher durch die Reformation zu ſeiner welthiſtoriſchen Geltung kam.

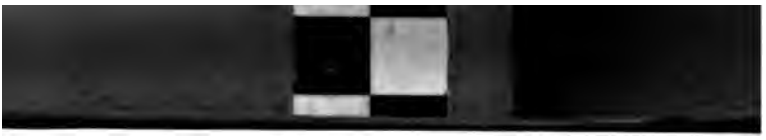
Um Thomas zu dieſem innerlichen und doch zugleich ſo practiſchen chriſtlichen Manne zu machen, der er war, dazu wirkte Alles zuſammen, Naturanlage und Führung, Erziehung des Hauſes, Bildung der Schule und Verhältniſſe der Zeit.

Offenbar war das ganze Weſen des Thomas von Natur auf das Stille, Beſchauliche, Innerliche angelegt. Es lebt in allen ſeinen Schriften eine eigenthümliche Seele des in ſich ruhenden und befriedigten Seyns, ein ſtiller Pulsſchlag der inneren Freudigkeit und des heiteren Genügens, der mild erwärmend durch Alles hindurchgeht; man fühlt: es iſt ihm nur in dieſem Kreiſe, in dem iſt es ihm aber auch ganz wohl; die enge, aber von der Liebe Gottes und Chriſti erleuchtete Zelle iſt ihm ein Himmel, den er nur mit dem wirklichen Himmel vertauſchen möchte; der Gehorſam, das Gebet, alle Übungen der Andacht ſind ihm eine köſtliche Speiſe; die Verzichtung auf das eigene Selbſt und die Thätigkeit für Andre iſt ſein Lebenselement; er iſt alles das mit der innerſten Luſt und Neigung ſelbſt, was er für Andre als Lebensaufgabe bezeichnet. Ein ſolches eigenthümliche in ſich nothwendige und abgeſchloſſene Seyn aber wird nicht bloß von außen angebildet, es iſt nicht allein Sache der Erziehung oder Schule, ſondern hauptſächlich der urſprünglichen Begabung. Thomas war, wenn irgend einer, eine contemplative Natur; doch hatte das Contemplative bei ihm nicht einen ſpeculativen, ſondern einen durchgreifend ethiſchen Character; die Beſchauung ſelbſt war bei ihm mehr ein Handeln, als ein Wiſſen, und ging auch überall in Handeln über, aber in ein Handeln, das ſich nicht in die große Welt hineindrängte, ſondern immer in die beſcheidenſten Kreiſe zurückzog.

Dieſe Natur rein und hell auszubilden, waren, wie ein Überblick zeigen wird, auch alle Lebensverhältniſſe geeignet.

Thomas Hamerken (Malleolus)[1] war im Jahr 1380 in

1) Lebensnachrichten von Thomas finden ſich in der Daventria illustr. p. 60 — 62., beſonders aber in zwei Biographien in der Ausgabe ſeiner Werke von Heinr. Sommalius, deren erſte von Jodocus Badius Aſcenſius († 1535; ſ. über ihn Delprat S. 52. und das dort Citirte), die zweite von einem ſpäteren Nachfolger des Thomas im Subpriorate des Kloſters auf



dem nicht großen, aber freundlichen, unfern Köln in der großen Rheinebene gelegenen, Städtchen Kempen oder Kampen [1]) geboren und führt daher nach der Sitte der Zeit gewöhnlich den Namen: Thomas von Kempen. Seine Eltern waren ſchlichte, unbemittelte Bürgersleute [2]); weit entfernt, daß er ſich ſeiner niedrigen Abkunft geſchämt hätte, ſtimmte ihn dieß vielmehr von frühe an zur Beſcheidenheit [3]); er freute ſich, wie wir es auch bei Luther finden, in Demuth ſeines geringen Standes, ſtrebte nie nach hohen Dingen und mied eher den Umgang mit Vornehmen, als daß er ihn geſucht hätte. Der Vater, ein Handwerker, der im Schweiße des Angeſichtes ſein tägliches Brod verdiente, gab ihm ein Beiſpiel der Thätigkeit, Einfachheit und Ausdauer [4]); die Mutter, die ſich durch Frömmigkeit auszeichnete [5]), pflanzte frühe in ſeine empfängliche Seele die Keime einer lebendigen und herrſchenden Liebe zu göttlichen Dingen. Thomas mußte ſchon in zarter Jugend ſchöne Anlagen entwickelt haben; ſonſt hätte man kaum auf den Gedanken kommen können, ihn ſtudieren zu laſſen; denn, arm wie er war, ſah ſich der Knabe dabei ganz auf fremde Mildthätigkeit angewieſen. Solchen jungen Leuten nun kamen damals die Inſtitute des gemeinſa-

---

dem St. Agnesberge, Franciscus Tolenſis, herrührt. Außerdem ſind zu vergleichen: *Trithemius* de Sciptorib. eccl. cap. 707. p. 164. *Andreae* Bibl. belg. p. 836. *Foppens* Bibl. belg. II', 1135. *Fabricii* Bibl. med. IV, 215—19. Schröckh Kirchengeſch. XXXIV, 302. Erhard Geſch. des Wiederaufblühens I, 263. Schwarz Geſch. der Erziehung 2te Aufl. II, 244. Delprat über die Stiftungen Groots an verſchiedenen Stellen, beſ. S. 13. 34. 84. 103. 126. Beil. VI. Gieſeler K. Geſch. II, 4. S. 347.

1) Opidulo in agro et dioecesi Coloniensi, ſagt *Andreae* Bibl. belg. p. 836. Franc. *Tolensis* Vit. Thom. §. 1: Quod esse Menapiorum ignobile oppidulum dicitur.

2) Parentibus mediocris fortunae, matre humili genere, patre vero opifice: ſagt Georg Pirkhaimer, Karthäuſer-Prior zu Nürnberg, in einem Briefe v. J. 1494 vor der ſommaliſchen Ausgabe der Werke des Thomas. Ebenſo Jod. *Badius* Vit. Thomae c. 5. u. Fr. *Tolensis* Vit. Th. §. 2.

3) Jod. *Badius* Vita Thom. c. 6.

4) Ebendaſ. Kap. 5.

5) Ebendaſelbſt: Pientissimae Matris exhortationibus religionis imbibit amorem.

en Lebens hülfreich entgegen: ſie gewährten ihnen Subſiſtenz-
ittel, Unterricht, religiöſe Bildung, Ausſicht auf nützliche Thä-
gkeit und dauernden Unterhalt. Alſo wanderte Thomas in ſei-
em 13ten Jahre nach der Stadt, wo die berühmteſte Anſtalt [1])
ieſer Art blühte, nach Deventer. Die gelehrte Schule zu De-
enter war zwar eine für ſich beſtehende Anſtalt, aber es fehlte nicht
n vielfacher Berührung mit dem dortigen Fraterhauſe. Die
rüder beſorgten einen Theil des Unterrichts und die Schüler, be-
nders ärmere, wurden eifrig von ihnen unterſtützt und geför-
ert. Thomas ſcheint anfänglich nicht in Verbindung mit dem
raterhauſe geweſen zu ſeyn [2]), aber als er nach einiger Zeit ſei-
en Bruder Johannes, welcher Kanoniker in dem mit der Bruder-
haft verbundenen Kloſter Windeſem war, beſuchte, empfahl ihm
ieſer an Florentius, den vielverehrten Vorſteher der Bruderge-
einſchaft [3]). Florentius gewann durch ſeine Freundlichkeit ebenſo
hr das Herz des Jünglings, als er ihm durch ſein ehrwürdiges
eſen Achtung gebot; er verſah den Dürftigen mit Büchern und
erſchaffte ihm, ähnlich wie es unſerm Luther in Eiſenach wider-
hr, Unterkunft bei einer frommen Matrone [4]). Außerdem ge-
ährte ihm die Verbindung mit dem einflußreichen Florentius auch
ch mittelbar manche Vortheile. Hiervon erzählt er uns ſelbſt
lgendes Beiſpiel [5]). Der damalige Rector der Schule zu De-
enter Johannes Boehme [6]), von dem Thomas ſagt, daß er die

1) Der Ruf des Florentius und der Anſtalten zu Deventer war auch
hon ad partes superiores durchgedrungen. Vita Joh. Gronde I, 2.

2) Es heißt in der Vita Thom. von Franciscus Tolenſis §. 4. aus-
rücklich: *Paulatim* irrepsit in illustrium pietate et probitate virorum
amiliaritatem. Dort ſcheint auch vorausgeſetzt zu werden, was jedoch offenbar
nrichtig iſt, Thomas habe damals den Gerhard Groot noch perſönlich ken-
en gelernt.

3) Vita Joh. Gronde I, 2.

4) Ebendaſelbſt: Demum hospitium cum quadam honesta et devota
matrona gratis impetravit, quae mihi et aliis multis Clericis saepius
benefecit.

5) Vita Flor. XXIV, 2.

6) Thomas ſchreibt: Boheme oder Boëme.

Schule ſtrenge regiert habe, war ein genauer Freund des Fl[illegible]
tius; als nun der Knabe Thomas einſt zu dem Rector kam,
das Schulgeld zu bezahlen und ſich das Buch wieder zu h[illegible]
das er einſtweilen zum Pfand geſetzt hatte, ſprach Boehme zu
„Wer hat dir das Geld gegeben?“ und, da er erfuhr, daß d[illegible]
von Florentius komme, entließ er den Schüler mit den W[illegible]
„Gehe hin und bringe ihm das Geld wieder, ich will nich[illegible]
dir nehmen um ſeinetwillen.“ Bald nahm Thomas auch a[illegible]
Andachtsübungen der Brüder Theil und wurde ganz in die fro[illegible]
Richtung derſelben, die ihn mit Bewunderung erfüllte, hine[illegible]
zogen. Solche Menſchen, die, in der Welt lebend, doch n[illegible]
Weltliches an ſich zu haben ſchienen, hatte er vorher noch n[illegible]
geſehen; er ſchloß ſich ihnen, dem Zuge ſeines innerſten Wes[illegible]
folgend, mit voller Liebe an. Nicht lange, ſo trat er mit ih[illegible]
auch in vollſtändige äußere Gemeinſchaft. Er erhielt von Flore[illegible]
tius einen Platz im Fraterhauſe ſelbſt, in welchem damals ung[illegible]
fähr zwanzig Kleriker ſammt drei Laien, einem Procurator, Ko[illegible]
und Kleidermacher, zuſammen wohnten und ihren Unterhalt hat[illegible]
ten [1]). Sein nächſter Genoſſe und bald auch ſein innigſter Freund
wurde Arnold von Schoonhoven (Schönhofen), ein eifrig
frommer Jüngling, mit dem er eine kleine Kammer bewohnte und
in einem Bette ſchlief. Hier übte ſich nun Thomas im Schreiben
und im Leſen der h. Schrift und nahm ununterbrochen an den An-
dachten der Brüder Theil. Was er durch Schreiben erübrigte,
gab er in die gemeinſame Kaſſe; was unzureichend war, um ſei-
nen Unterhalt zu beſtreiten, ergänzte die mildthätige Liebe des Flo-
rentius [2]). Beſondern Eindruck auf ſein Gemüth machte das Vor-
bild der feurigen Frömmigkeit ſeines jugendlichen Freundes Arnold
von Schönhofen. Dieſer pflegte ſich jeden Morgen um Vier, ſo-
bald die Glocke das Zeichen gab, zu erheben, und, nachdem er
knieend vor dem Bette ein kurzes Gebet verrichtet, ſchnell angeklei-
det zum Gottesdienſte zu eilen; er war bei allen Andachtsübungen

1) Vita Arnoldi Schoonhoviensis §. 2. 3.
2) Vita Arnoldi Schoonh. §. 3.

[redacted] der Letzte, der ging [1]); er zog sich außerdem häufig in die Abgeschiedenheit zurück, um sich unbemerkt dem Gebet und der Betrachtung hinzugeben. Thomas wurde bisweilen zufällig ein Zeuge dieser Herzensergießungen des Freundes und sagt: „Ich sah mich dann durch seinen Eifer auch zum Gebet entflammt und wünschte, nur bisweilen eine solche Gnade der Andacht empfinden, wie er sie fast täglich zu haben schien; auch war es zu verwundern, daß er so hingebend im Gebete war, da er sich, wo er auch ging oder stand, der sorgsamste Hüter seines Herzens und Mundes war.[2])." Unter die Wünsche Arnolds von Schönhofen gehörte es auch, die von den Brüdern so hochgeschätzte und so wohl angewendete Kunst des Schreibens bald und gut zu lernen; als er dieß seinem Freunde äußerte, dachte dieser bei sich: „Ich schreiben wollte ich schon lernen, wenn ich mich nur erst gründlich zu bessern verstünde!" „Aber er," fügt Thomas von seinem Genossen hinzu, „hatte eine besondere Gnade von Gott, die ihn zu jedem guten Werke geschickt machte, so daß ihm nichts im Gebete schwer dünkte [3])." Man sieht aus diesen Äußerungen, daß Thomas selbst sich gegen den Freund zurückstellte und daß ihn im Vergleich mit diesem sein eigener Eifer in der Andacht nicht befriedigte. Dasselbe geht auch aus einem Traume hervor, der [illegible] aus dieser Zeit von ihm berichtet wird. Die Jungfrau Maria erschien ihm und zeigte sich gegen ihn, während sie die ihn umgebenden Genossen liebkoste, ernst und strenge, weil er in der Andacht [illegible] dem Gebete zu ihr nachgelassen [4]).

Wenn Arnold von Schönhofen dem Thomas ein jugendliches Muster der Frömmigkeit, des Studieneifers und des, von den Brüdern so dringend empfohlenen, pünctlichen Gehorsams war, hatte er daneben ein noch höheres, vollendetes Vorbild in dem alten Florentius selbst. Dieser, in seiner apostolischen Ein-

1) Vita Arnoldi Schoonh. §. 4.

2) Ebendas. §. 5.

3) Ebendas. §. 7.

4) Die Erzählung findet sich im Speculum Exemplorum Dist. X. §. 7. [illegible] ist eingerückt zwischen den beiden Biographien in der sommalischen Ausgabe.

falt und Hoheit, in ſeinem Ernſt und ſeiner Milde, in ſeiner für das Gemeinſame ſich verzehrenden Thätigkeit, wurde von Thomas unendlich hoch gehalten. Er erzählt davon im Leben des Florentius, welches ſelbſt das ſchönſte Denkmal liebender Verehrung gegen den Hingeſchiedenen iſt, manchen charakteriſtiſchen und rührenden Zug. Noch ehe Thomas ſelbſt in der Burſe der Brüder war, wurde er von ſeinem Lehrer Johann Boehme, der, überall pünktlich, auch in der Kirche ein ſtrenges Regiment über die Knaben führte, mit den Andern angehalten, den Chor zu beſuchen. Hier fand ſich auch Florentius ein. „So oft ich nun," erzählt Thomas ſpäter [1]), „meinen Herrn Florentius im Chore ſtehen ſah, wenn er auch nicht umherblickte, ſo ſcheute ich doch ſeine Gegenwart wegen ſeiner ehrwürdigen Erſcheinung ſo ſehr, daß ich nie zu ſprechen wagte. Einmal ſtand ich in ſeiner Nähe im Chor, und er wendete ſich zu mir, um mit uns aus einem Buche zu ſingen; da er nun ſeine Hände auf meine Schultern legte, ſtand ich wie eingewurzelt und wagte nicht, mich zu bewegen, vor Erſtaunen über die Ehre, die mir widerfuhr." Als Thomas in der Folge ſelbſt in das Haus des Florentius kam, minderte die nähere Gemeinſchaft die Ehrerbietung nicht, aber ſie verſtärkte die Liebe. Jedesmal wenn Thomas innerlich beunruhigt war, wendete er ſich, wie viele andere Jünglinge, an den verehrten Meiſter, und ſtets ging er, wenn er auch nur deſſen heiteres, friedevolles Angeſicht geſehen oder Weniges mit ihm geſprochen, getröſtet und geſtärkt von dannen [2]). Aber auch bis ins Kleinſte erſtreckte ſich die Pietät des Jünglings gegen ſeinen geiſtlichen Vater. Florentius konnte, bei ſchwächlicher Geſundheit, nicht jederzeit an den gemeinſamen Mahlen theilnehmen; er aß dann an einem kleinen, reinlich bereiteten Tiſche in der Küche und unſerm Thomas war es eine Auszeichnung, ihm dienend Geſellſchaft zu leiſten: „Ich," ſagt er, „obwohl unwürdig, wurde dann

1) Vita Florent. XI, 2. 3.

2) Vita Florent. XV, 3. Die Dankbarkeit des Thomas gegen Florentius war unauslöſchlich, ſ. Prolog. ad vit. Flor. sect. 4: Qui (Florentius) mihi et multis aliis benefecit in vita, et primo traxit ad Dei servitium — und die Vita ſelbſt XVI, 4.

häufig von ihm eingeladen, richtete ihm den Tiſch zu, brachte ihm aus der Kammer das Wenige, was er verlangte, und bediente ihn in fröhlicher Heiterkeit [1]." Wenn Florentius beſonders leidend war, ſo pflegte man wohl die Brüder der benachbarten Häuſer aufzufordern, für ihn zu beten; auch dieſe Botſchaften übernahm Thomas häufig und mit großer Freudigkeit [2]. Am meiſten aber und im Großen bewährte ſich die Verehrung des Thomas gegen Florentius darin, daß er ſich die Worte und die Handlungsweiſe des Meiſters tief einprägte, daß er deſſen ganzes Lebensbild in ſich aufnahm, und den Geiſt davon in ſeinen eignen Thun und Denken, wie in ſeinen Schriften ausprägte.

Thomas ſagt [3]: Beiſpiele lehren mehr als Worte. Dieß war bei ihm ſelbſt der Fall. Er hatte ein ahnungsvolles Gemüth und war beſeelt von jener Pietät, die in Andern ſtets das Beſte vorausſetzt, die gern an einem Höheren hinaufſieht, um ſich an ihm hinaufzubilden. So wirkte das ganze Zuſammenleben der Brüder, das ihm im ſchönſten Lichte erſchien, ſo Arnold von Schönhofen, ſo beſonders Florentius auf ihn. Auch kleine Vorfälle im Leben konnten dieſen Eindruck auf ihn hervorbringen. Im Leben des Heinrich Brune [4] erzählt er: „Eines Tages im Winter ſaß derſelbe am Heerde, ſeine Hände zu wärmen, aber ſein Angeſicht wendete er nach der Wand, indem er inzwiſchen in aller Stille geheim betete; da ich dieß ſah, ward ich höchlich erbaut und liebte ihn von da an um ſo mehr." Die Vorſtellung des Jünglings konnte in ſolchen Fällen höher ſein als ihr Gegenſtand, aber ſie hatte für ihn eine belebende, fördernde Kraft, und dieß war die Hauptſache.

Florentius, der nicht minder ſeinerſeits den Thomas wie einen geliebten Sohn behandelte [5], ſollte zunächſt auch über den äußeren Lebensgang des Jünglings entſcheiden. Nachdem Thomas ſieben Jahre in der Schule und dem Bruderhauſe zu Deventer, welches ihm zu einem wahren Paradies geworden war [6], in eifri-

1) Vita Flor. XIII, 2.
2) Ebendaſ. XVIII, 2.
3) Vall. lilior. XXIV, 1. p. 95.
4) Sect. 2.
5) Francisc. Tolensis Vita Thom. §. 7. 6) Vita Flor. XXI, 1.

ger Übung der Frömmigkeit und der Studien zugebracht, ließ ihn Florentius einſt an einem Feſttage, da er wahrgenommen, daß der Jüngling im Gottesdienſte erweckter als gewöhnlich geweſen, zu ſich rufen und ſprach zu ihm ungefähr ſo [1]): „Mein theuerſter Sohn Thomas, es iſt nun der Zeitpunct eingetreten, wo du dich über deinen Lebensberuf entſcheiden mußt; du ſtehſt an dem pythagoräiſchen Scheidewege. Du ſiehſt, welche Bedrängniſſe und Gefahren die Welt hat, wie auch ihre Freuden vergänglich und von Reue begleitet ſind. Du weißt, daß wir Alle ſterblich ſind und Gott und Chriſto von unſerm Leben Rechenſchaft ablegen müſſen. Wehe denen, die es nicht mit gutem Gewiſſen thun können! Was hülfe es dem Menſchen, ſo er die ganze Welt gewönne und nähme Schaden an ſeiner Seele? Sorge alſo für dein Heil! Es gibt aber, wie du oft gehört, einen zwiefachen Weg zum Heile, den activen und den contemplativen: jenen gehen die, welche ſich Chriſti durch gute Werke würdig machen, dieſen, den Gott angenehmeren, die, welche ſich mit Maria zu den Füßen Chriſti ſetzen. Welchen von beiden du wählen magſt, du wirſt denſelben ſicherer und beſſer im Kloſter wandeln, als in der Welt, die im Argen liegt. Glaube nicht, daß die Kloſterleute Müſſiggänger ſind: ſie haben in ihren Gebeten, Andachtsübungen und Handarbeiten eine ſchöne Thätigkeit und können ſich auch den Lohn des activen Lebens verdienen. Glaube auch nicht, daß du Gott nichts darzubringen habeſt: du haſt dich ſelbſt, deinen Leib, deinen Willen; dieſe bringe Gott dar und du wirſt das ewige Leben davontragen. Ich weiß auch: du biſt für das, was dein Schöpfer und Erlöſer an dir gethan, nicht unempfindlich, denn ich habe oft Zeichen der Frömmigkeit an dir wahrgenommen. Wenn du mich aber frägſt, welche Gemeinſchaft ich dir empfehle, ſo ſcheint mir für diejenigen, welche von uns unterrichtet ſind, die beſte die von unſerm ehrwürdigen Vater Gerhard Groot geſtiftete; es iſt die der Kanoniker nach der Regel des h. Auguſtin, für die wir, wie du weißt, kürzlich zwei Collegien errichtet haben.“ Dieſe Anrede des verehrten Meiſters war für den Jüngling entſcheidend; er entgegnete, vor Be-

1) Jod. *Badius* in Vita Thom. c. XI.

gegnung stammelnd: „Was ich lange gewünscht, mein Vater, das hast du mir in Aussicht. Ich habe einen Bruder in Windesem; gewiß ist es also deiner Liebe, daß ich eine Stelle unter den theuern Mitschülern auf dem St. Agnesberge finde." Tags darauf gab Florentius dem Thomas ein Empfehlungsschreiben an den Vorsteher dieses Klosters [1]).

Das Kloster der h. Agnes lag nicht fern von der Stadt Zwoll sehr gesund und anmuthig auf einer mäßigen Anhöhe, an welcher die fischreiche Vechte vorbeifließt [2]). Eben erst mit dürftigen Mitteln erbaut, war es damals noch wenig bekannt und geachtet [3]); aber dieß störte unsern Thomas nicht; wie er selbst sehr freundlich aufgenommen wurde, so muthete auch ihn der Ort an, gleich einer von Gott ihm bereiteten Zufluchtsstätte [4]). Er hat von da an seine ganze Lebenszeit hier zugebracht und das geringe Kloster hat durch ihn einen geschichtlichen Namen erhalten.

So sehr Thomas — denn die Natur und die bisherige Bildung hatten ihn ganz dazu bestimmt — innerlich für seinen Beruf entschieden war, so stürzte er sich doch nicht übereilt in denselben hinein: bedachtsam auch schon im jugendlichen Eifer, brachte er fünf Jahre im Novitiate zu, im sechsten nahm er den Mönchshabit an, und erst im folgenden legte er sein Gelübde ab [5]), das er aber nun auch mit unverbrüchlicher Treue erfüllte. Außer den gemeinsamen und besonderen Andachtsübungen bestand seine Hauptthätigkeit im Kloster, da er auch Priester war [6]), in religiösen Vorträgen und beichtväterlichen Geschäften; außerdem in der Abfassung eigener

1) Jod. *Badius* Vit. Thom. c. XII.

2) Franciac. *Tolensis* in vita Thom. §. 7.

3) Sermon. ad Novit. Pars III, serm. 1. Ex. 1: Monasterium nostrum, quod tunc temporis in magna paupertate inceptum, paucis cognitum fuit. Vita Joh. Gronde II, 4: Fratres S. Agnetis, qui adhuc pauperes erant et sine sacerdote. Sermon. ad Novit. III, 1. p. 73.

4) Franciac. *Tolensis* Vita Thom. §. 7.

5) *Andreae* Bibl. belg. p. 836: Probatus per quinque annos, sexto demum anno sacrum habitum induit, ac Religionem anno septimo professus est. Jod. *Badius* cap. XII. Franciac. *Tolensis* §. 8.

6) ... ut qui officium sacerdotale suscepimus. De Imit. Chr. IV, 11, 8.

Werke und Tractate und im Copiren fremder. Das Bücherabſchreiben, wobei ihn ein ſcharfes Auge und eine geſchickte Hand unterſtützte, trieb er als guter Zögling der Brudergemeinſchaft mit dem ſorgſamſten Fleiße [1]). Er hatte eine kindliche Freude an wohlgeſchriebenen Büchern und meinte, man müſſe das Gute und Heilige auch auf dieſe Weiſe ſchmücken und ehren [2]). Das Agnes-Kloſter bewahrte eine von ihm verfertigte vortreffliche Abſchrift der Bibel in vier Bänden, ein großes Meßbuch und einige Werke des h. Bernhard; auch ſein eigenes Buch von der Nachfolge Chriſti hat er mehrmals abgeſchrieben [3]). Selbſt der Verwaltungsthätigkeit entzog ſich Thomas, indem er die Zeit außerordentlich zu Rathe hielt und mit Hintanſetzung ſeiner Geſundheit von den früheſten Morgenſtunden an thätig war [4]), nicht ganz: er war Subprior [5]); dann wurde er, noch bei gutem Alter, Procurator oder Ökonom; da ihn aber das Äußerliche des letzteren Geſchäftes zu ſehr von ſeinen Meditationen und ſeiner nützlicheren ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit abzuziehen ſchien, ward er wieder ins Subpriorat eingeſetzt [6]), in welcher Stellung er bis an ſein Ende verblieb.

Von dem klöſterlichen Stillleben des Thomas iſt, der Natur der Sache nach, wenig zu ſagen; es floß, ohne auffallende Be-

1) Welchen Werth er darauf legte, darüber ſ. Concio viges. de scriptura Jesu p. 197 u. 198. Doctrinale Juven. cap. 4. Vita Flor. in den Verb. notabil. Dom. Flor. §. 7.

2) Vita Gerh. XIII, 2.

3) Francisc. *Tolensis* Vita Thomae §. 9. 10.

4) Er ſelbſt ſagt de Imit. Chr. I, 19, 4. Nunquam sis ex toto otiosus; sed aut legens, aut scribens, aut orans, aut meditans, aut aliquid utilitatis pro communi laborans. Für ihn zeugen in dieſer Beziehung: *Andreae* Bibl. belg. 837: *Nunquam otiosus*, semper vel lectitabat aliquid, vel in communem usum scribebat, vel pro instructione Fratrum commentabatur. Franc. *Tolensis* §. 9: Otio, ut rei pestilentissimae, nunquam indulsit.

5) Nur Einer der Prioren des Kloſters zur Zeit des Thomas, der dritte ſeit der Stiftung, wird uns von dieſem genannt; er hieß Theodoricus Clivis und wird als devotus et praedilectus Pater noster bezeichnet. Sermon. ad Novit. III, 8. Ex. 6.

6) Franc. *Tolensis* Vit. Thom. §. 9.

wegungen, dahin wie ein klarer Bach, in dem sich der wolkenlose Himmel spiegelt. Ruhige Thätigkeit, einsame Betrachtung, stilles Gebet füllte einen Tag um den andern. In den Beispielen, mit denen er seine Vorträge zu beleben pflegte, scheint Manches aus seiner eigenen Erfahrung entnommen zu seyn, aber dieß ist wieder, da er Alles in dritter Person gibt, schwierig auszuscheiden und liefert wenig Characteristisches. Ich will nur zweierlei anführen. Das Erste [1]): Ein frommer Bruder des Hauses besuchte, indem er Messe lesen wollte, noch vorher einen schwer Erkrankten; dieser bat ihn, bei der Messe für seine Gesundheit zu beten; der Bruder erfüllte die Bitte, der Kranke fand sich schon nach der Messe erleichtert und in wenigen Tagen hergestellt; ja diese Erfahrung wirkte so auf den Genesenen, daß er von da an immer eifriger in der Andacht und in frommen Studien ward und nach einigen Jahren zur Würde des Priors gelangte. Hier könnte Thomas die eine oder die andre von beiden handelnden Personen seyn. Das zweite Beispiel, bei dem man schon frühe an Thomas selbst dachte, ist dieses [2]): Ein Bruder hatte in seiner Zelle ein ihm sehr werthes Büchlein verloren; lange suchte er es vergeblich, endlich wendete er sich zum Gebet an die Maria und sprach mehrmals den englischen Gruß; da kam es ihm, indem er an seinem Bette dem Bilde der Jungfrau gegenüber saß, wie eine Eingebung: suche unter dem Stroh des Bettes! Er that es, fand das Verlorene und ward dadurch im Dienste der Maria kräftig bestärkt. Jede dieser Erzählungen vergegenwärtigt uns auch einen eigenthümlichen, der Zeitbildung angehörigen, Zug in der Frömmigkeit des Thomas, wovon noch viele Beispiele angeführt werden könnten, die Leichtgläubigkeit für das Wunderbare und den zum Theil damit zusammenhängenden Eifer für die Heiligverehrung; in beiden Beziehungen, namentlich im Dienste der Maria, der h. Agnes und andrer Heiligen, geht der fromme Bruder oft sehr weit und selbst ins Spielende [3]), doch hat auch dieß bei ihm einen liebenswürdig kind-

1) Sermon. ad Novit. III, 11. Ex. 1.

2) Sermon. ad Novit. III, 2. Ex. 1. Vergl. den Schluß von Franc. *Tolensis* Vita Thomae.

3) Man vergl. Sermon. ad Novit. P. III. Serm. IV — VI. Serm. VII

lichen und durchaus ſittlichen Character und er iſt weit entfernt, das Weſentliche der Frömmigkeit deßhalb hintanzuſetzen.

Thomas erreichte bei gemäßigter Aſceſe und geordneter Thätigkeit eine ſehr hohe Lebensſtufe; er ſtarb im Juli 1471, in einem Alter von 91—92 Jahren [1]). Über ſeine letzten Tage iſt uns nichts Genaueres überliefert [2]).

In der Schrift von den geiſtlichen Übungen ermahnt Thomas den Religioſen, „daß er in ſeinem ganzen Wandel Beſcheidenheit mit frommer Freudigkeit kundgebe [3]);" in einer andern Stelle [4]) ſchildert er den Mann Gottes als „heiter von Angeſicht, ruhig und anmuthig in ſeiner Rede, vorſichtig und geordnet in allem ſeinem

—IX. beſ. auch die Exempla zu Serm. VIII. und in der Kürze: de Disciplina Claustral. cap. XIV, wo es unter Anderm heißt: Quicquid habere desideras, per manus beatae Mariae humiliter roga. Die Marienverehrung wird als ein characteriſtiſcher Zug des Thomas auch von Trithcim hervorgehoben; er bezeichnet Thomas als beatae Mariae semper virginis amator praecipuus. De script. eccl. c. 707. p. 164. Ebenſo Specul. Exemplar. Dist. X, §. 7.

1) Wenn Thomas, wie die einſtimmige Angabe lautet, gegen Ende Juli (octavo Calendas Augusti) des Jahrs 1471 ſtarb und ums J. 1380 geboren war, ſo erreichte er ein Alter von 91—92 Jahren; dieß iſt auch die Meinung älterer Schriftſteller, deren einer, Jodocus Badius XII, 5. ihn einen Neunziger, der andre, Franciscus Tolenſis §. 8, einen Zweiundneunziger nennt. Von dieſer Zeit brachte er nicht weniger als 71 Jahre auf dem Agnesberge zu, 6 Jahre als Novize, 65 Jahre als wirklicher Kanoniker. Vorher war er 7 Jahre im Hauſe des Florentius geweſen. Demgemäß wäre er dann aber nicht, wie Jodocus Badius annimmt, zwölfjährig, ſondern dreizehn- oder vierzehnjährig nach Deventer gekommen, man müßte denn das minder Wahrſcheinliche vorausſetzen, er habe etwa zwei Jahre in Deventer zugebracht, ehe er in das Fraterhaus kam. So ſtellt ſich mithin die Zeitberechnung für das Leben des Thomas am wahrſcheinlichſten folgendergeſtalt: er kam etwa 13jährig nach Deventer und im folgenden Jahre in das Haus des Florentius; hier blieb er 7 Jahre, ging alſo im 20ſten bis 21ſten Jahre nach dem Agnesberge, wo er 6 Jahre Novize und dann 65 Jahre Kanoniker war, alſo die ganze Lebenszeit zwiſchen dem 26ſten und 91ſten oder 27ſten und 92ſten Jahre zubrachte.

2) Über die ums J. 1672 erfolgte Ausgrabung ſeiner Gebeine und deren Beiſetzung in Zwoll ſ. *Foppens* Bibl. belg. II, 1138.

3) Exercit. spirit. V, 4.

4) De fideli Dispensatore III, 9.

thum, stets Friede und Seegen verbreitend." In diesen Zügen ist s, als ob er sich selbst gezeichnet hätte. Alle, die ihn gekannt atten, bezeugten, wie er durch das ganze Leben seine Gottes- nd Menschenliebe bewährt, alle Leiden freudig ertragend, alle ehler und Schwächen der Mitbrüder gütig entschuldigend. Sein anzes Wesen [1]) war reinlich, mäßig, keusch, innerlich freudig nd nach außen heiter. Sein höchstes Streben war, sich eine leichmäßige Ruhe und den vollen Frieden des Gemüthes zu be- ahren: darum verwickelte er sich nicht gern in die Händel der Welt, mied den Umgang mit Großen und Vornehmen [2]), war, enn die Rede auf weltliche Dinge kam, auffallend schweigsam [3]), nd liebte stets die beschauliche Zurückgezogenheit. Aber dabei ar er nichts weniger als stumpf: er hatte von Jugend auf einen hr regen Sinn für Freundschaft [4]), deren wahren, dauernden rund er freilich nur in der gemeinsamen Liebe des Göttlichen nd [5]); er war voll Eifer und Thätigkeit in der Förderung der nteressen seiner Gemeinschaft und besonders der Dinge, die den ottesdienst beleben und schmücken konnten; er war, wenn die ede auf das ihm heimische Gebiet, auf Gott und göttliche Dinge am, ein unerschöpflicher und beredter Sprecher. Viele kamen, uch von entfernten Orten, herbei, um ihn zu hören [6]); so oft r nun auch gebeten werden mochte, aus dem Stegreife Vorträge zu alten, er war immer bereit; nur nahm er sich gewöhnlich einige eit zur Meditation oder genoß vorher eines kurzen Schlafes [7]).

1) Die Züge sind, außer den Schriften des Thomas selbst, meist entnom- en aus Francisci *Tolensis* Vita Thom. §. 9. sqq.

2) Er mied diesen Umgang selbst und warnte Andere davor: Sermon. ad lovit. II. p. 30. Vita Flor. XXV, 1. Notabil. verba Flor. §. 3 u. 9.

3) Francisc. *Tolensis* §. 11.

4) Vita Arnoldi Schoonh. beſ. von §. 5 an. Vita Luberti Berneri §. 5.

5) De Recognit. propr. fragilit. c. 3. §. 1: Esto bonus et fidelis, t invenies amicum fidelem; amor Dei amicum fidelem constituit: *sine eo nulla amicitia stabit.* Ähnlich de Imit. Chr. III, 62, 1.

6) ... adeo, ut plurimos sui visendi et audiendi causa ad se attra- eret. *Andreae* Bibl. belg. 836. Franc. *Tolensis* Vita Thom. §. 10.

7) Francisc. *Tolensis* Vita Th. §. 10.

Auch regelmäßige Anſprachen hielt Thomas mit ſorgfältiger Treue; wir haben von ihm noch eine Reihe von Sermonen und Collationen [1]), beſonders an Novizen, in denen er die Lehren ſeiner practiſchen Myſtik und Aſcetik in klarer fließender Rede mit reichen Lebensbeziehungen eindringlich ausſpricht.

In Übungen der Frömmigkeit, öffentlichen und privaten, war Thomas unermüdlich. Wie einſt ſein Jugendfreund, Arnold von Schönhofen, ſo war er zeitlebens der Erſte beim Beginn des Gottesdienſtes, der Letzte beim Schluß. Während des Geſanges geiſtlicher Lieder [2]) hielt er ſich ſtets in aufrechter Stellung, ohne ſich je aus Bequemlichkeit anzulehnen oder zu ſtützen; oft erhob ſich ſein Blick himmelwärts, ſein Angeſicht wurde wie verklärt, ſein Körper folgte unwillkürlich der Richtung der Seele [3]). Einſt ſagte ihm jemand mit Benutzung, wie es ſcheint, eines unter den Mönchen gangbaren Witzes: die Pſalmen müßten ihm ſo angenehm ſeyn, wie Salmen; er erwiederte: „So iſt es in der That, doch können ſie mir auch Ekel erregen, wenn ich Menſchen ſehe, die nicht die gehörige Aufmerkſamkeit darauf wenden [4])." Zu ſeinen Privatübungen gehörte auch, daß er ſich an gewiſſen Tagen der Woche, unter Abſingung des Hymnus: Stetit Jesus, zu geißeln pflegte [5]).

Die äußere Erſcheinung des Thomas entſprach ſeinem zarten inneren Weſen [6]): er war unter mittlerer Größe, aber von guten Verhältniſſen, die Farbe ſeines Geſichtes lebhaft und etwas bräun-

---

1) Sermones ad Novitios und ad Fratres, ſo wie Conciones, hauptſächlich für kirchliche Feſttage beſtimmt, welche zuſammen die erſte Abtheilung der Werke bilden. Im Prolog zu den Sermonen an die Novizen heißt es: Sermones, quos per modum dulcis *collationis*, pro Novitiis nostris, diversis quidem temporibus, in unum collegi etc.

2) Seine große Liebe zum kirchlichen Geſange drückt Thomas vielfach aus, beſonders characteriſtiſch in Sermon. ad Novit. P. 1. serm. 6. exempl. 3, wo er vielleicht auch ſelbſt eine der auftretenden Perſonen iſt.

3) Francisc. *Tolensis* Vit. Thom. §. 11.

4) Ebendaſelbſt.

5) Ebendaſ. §. 12.

6) Ebendaſ. §. 9.

lich, die Augen durchdringend klar und bei dem angestrengtesten Gebrauche bis zum Greisenalter so scharf, daß er nie eine Brille gebrauchte. Dem Franciscus Tolensis wurde noch ein, obwohl schon sehr erloschenes Bild, des Thomas gezeigt, unter welchem das characteristische Wort stand: „Überall habe ich Ruhe gesucht und nicht gefunden, außer in der Einsamkeit und in Büchern [1])."

Alles zusammen zeigt uns einen Mann, der freilich nur eine Seite des menschlichen Seyns und Lebens in sich ausbildete und darstellte, aber eine solche, die auch ihr Recht hat, und auf eine solche Weise, daß er darin wie ein vollendeter Typus, wie ein fertiges abgerundetes Bild vor uns steht. Die Einheit im Wesen des Thomas war um so vollständiger, da sie im Ganzen eine ungestörte war, denn von früher Jugend an hatte er durch sein ganzes Leben hindurch im Wesentlichen die nämliche Richtung verfolgt. Die Welt ließ Thomas zur Seite liegen; die Wissenschaft diente ihm nur als Mittel für religiöse Zwecke; ein eigentlicher Gelehrter war er nicht und selbst ein Redner wollte er nicht seyn. Nur darauf war sein ganzes Tichten und Trachten gerichtet, das Eine, was Noth thut, in seinem eigenen Gemüthe zu pflegen und Andere in apostolischer Einfalt dafür zu bilden. Gegen dieses setzte er alles übrige hintan. Die Liebe Gottes und der darauf gegründete innere Friede, die stille Seligkeit der ununterbrochenen Gemeinschaft mit Gott war der letzte, der einzige Zielpunct alles seines Strebens. Und dieses Ziel hat er auch, wie Wenige erreicht. Sein eigenes Wesen war ganz von der Liebe Gottes und Christi durchdrungen, von Ruhe und Frieden durchhaucht, und für wie Viele ist er nicht der eindringlichste Verkündiger nicht nur, sondern, ich möchte sagen, ein Magnet dieser Liebe und dieses Friedens geworden! — Dieß führt uns auf seine Schriften und deren Inhalt.

Wenn es sich darum handelt, die Gedanken, Principien und Maximen darzustellen, die dem Leben des Tho-

1) Ebendas. §. 12. Die Unterschrift lautete: In omnibus requiem quaesivi, sed non inveni, nisi in Hoexkens ende Boexkens: hoc est, in abditis recessibus et libellulis.

mas zum Grunde lagen, ſo kann nicht von einem eigentlichen Lehrbegriff die Rede ſeyn, ſondern nur von einer religiöſen und ſittlichen Weltanſchauung. Zwar bilden auch bei ihm, wie bei allen höher ſtehenden Menſchen, einige Alles beherrſchende Gedanken den Kern des geiſtigen Daſeyns und er wird nicht müde, weil ihn der Eifer der Liebe dazu bringt, dieſe Gedanken in immer neuer, wenn auch wenig veränderter, Form vorzutragen und einzuſchärfen; aber ſeine Gedanken treten dann nicht in Begriffen, und noch weniger als ein geſchloſſenes Ganze von Begriffen, ſondern als Sentenzen in redneriſch erbaulichem, bisweilen an das Poetiſche ſtreifendem Erguß auf. Mit einem Wort: es iſt practiſche Spruchweisheit, die wir bei ihm finden, aber doch eine ſolche, die von einer ſehr beſtimmten Geſammtrichtung des Lebens und Geiſtes getragen wird. In dieſer Geiſtesrichtung, wenn wir ſie auf ihre Hauptbeſtandtheile zurückführen und richtig würdigen wollen, müſſen wir ein zwiefaches Element unterſcheiden: das Weſentliche, Allgemeine, für alle Zeiten Bedeutſame, und das mehr Formelle, der Zeit Angehörige, ſeiner Natur nach Vorübergehende; jenes iſt das Chriſtliche, dieſes das Mönchiſche. Zwar ſind dieſe Elemente bei Thomas ſelbſt nicht geſchieden und außer einander, ſondern überall durch das Mittelglied der practiſchen Myſtik in einander verſchmolzen: das Chriſtliche in ihm iſt, wiewohl auf dem einen Puncte mehr, auf dem andern weniger, vom Mönchiſchen durchdrungen, auch wohl getrübt und beengt, das Mönchiſche aber ſtets von dem Chriſtlichen beſeelt und verklärt. Allein es iſt doch bald das Eine, bald das Andere überwiegend, und wir können auch Beides, ohne es gewaltſam aus einander zu reißen, geſondert betrachten.

Diejenigen Schriften des Thomas[1]), in denen zwar das allgemeine Chriſtliche nicht fehlt, aber doch das Monaſtiſche vorherrſcht, ſind ſeine Sermonen an die Novizen und ſeine Vorträge an die Kloſterbrüder überhaupt, ſeine Disciplina Claustralium und Dialogus Novitiorum, nebſt mehreren kleineren Stü-

1) Ich bediene mich der Ausgabe der Opera omnia des Thomas von dem Jeſuiten Heinr. Sommalius, Köln. 1728. 4.

ken, namentlich Briefen und Gedichten; auch kann man die Biographien der ausgezeichnetsten Brüder vom gemeinsamen Leben hierher rechnen, in denen er Ideale des ascetischen Lebens aufstellt [1]). Die Schriften, in welchen umgekehrt das Klösterliche nicht fehlt, aber die allgemein christliche Mystik den Hauptbestandtheil bildet, sind: die Nachfolge Christi, die Selbstgespräche der Seele, der Rosengarten, das Lilienthal, der Tractat de tribus Tabernaculis und einige andre kleinere Abhandlungen. Unter diesen steht wieder an Gediegenheit das Buch von der Nachfolge Christi [2]) weit oben an, ohne Zweifel, was auch die Wirkung bewiesen hat, das reinste und vollkommenste Product des Thomas, neben welches wir etwa nur, wiewohl in untergeordneter Weise, das noch mehr im Sentenzen- und Proverbienstyl gehaltene Rosengärtlein stellen möchten. In den erstgenannten Schriften nimmt, dem vorwiegend mönchischen Standpuncte gemäß, die Lehre von den Werken und ihrem Verdienst eine bedeutendere Stelle ein [3]), in den

1) Thomas hat ausführlich das Leben des Gerhard und Florentius, kürzer das Leben der vorzüglichsten Schüler des Florentius, Johannes Gronde, Joh. Binkerink, Lubert Berner, Heinr. Brune, Gerhard Zerbolt, Ämilius van Buren, Jac. von Viana, Arnold Schoonhoven und des frommen Koches im Hause des Florentius, Joh. Cacabus, beschrieben. Diese Biographien stehen in der sommalischen Ausgabe von 1560 im 3. Theil S. 3—142, in der Ausgabe von 1728 auch im letzten Theile S. 1—113, worauf dann das Leben der heiligen Lidwina oder Lidwigis folgt. Da Thomas in Florentius und seinen Schülern Männer schildert, die er genau kannte, so haben seine Darstellungen, wenn gleich unvollkommen in der Sprache (er sagt selbst, er beschreibe sie barbarizando), doch einen hohen Grad von Anschaulichkeit und Lebenswahrheit und vermöge seiner Liebe zu jenen Männern eine kindliche Innigkeit. Man glaubt Bilder aus der niederländischen Schule jener Zeit vor sich zu sehen. Am ansehendsten ist durch den Reichthum individueller Züge das Leben des Florentius. Man wird bemerkt haben, wie Vieles von dem Bisherigen aus diesen Biographien geschöpft ist, welche überhaupt die wichtigste Quelle zur Kenntniß des inneren Lebens der Brüdergemeinschaft sind.

2) Es unterliegt für mich keinem Zweifel, daß dieser Tractat von Thomas und sonst niemanden herrührt, und ich werde mich darüber in einer Beilage kurz aussprechen.

3) Sermon. ad Novit. I, 7. p. 20 unten. Ebendas. p. 21. Dann Ser-

letztgenannten, namentlich in der Nachfolge Chriſti, tritt diese Lehre faſt ganz zurück, und es wird, außer wenigen Anklängen an das Meritum [1]), Alles auf die göttliche Gnade zurückgeführt. Wir dürfen daraus ſchließen, was auch die ſonſtige höhere Vollkommenheit beweiſt, daß dieſe letzteren Arbeiten der ſpäteren Lebensperiode des Thomas angehören.

Die ganze Weltanſchauung des Thomas [2]) kann in Betreff der Gedanken nicht eigentlich originell genannt werden. Die myſtiſche Theologie ruht weſentlich auf Erfahrung, zunächſt auf eigener, dann aber auch auf fremder. In letzterer Beziehung ſtützt ſie ſich auf Überlieferung. Durch das ganze Mittelalter geht eine myſtiſche Tradition hindurch, welche denſelben Grundſtoff der Gedanken in verſchiedener Form ausprägt. In dieſer allgemeinen Tradition der Myſtik, wie dieſelbe wieder insbeſondere in Ruysbroek und noch näher in den Stiftern des gemeinſamen Lebens Geſtalt gewonnen, ſteht auch Kempis; er ſchöpft fortwährend aus dem großen Überlieferungsſtrome, er benutzt neben den eigenen Erlebniſſen überall die Erfahrungen, Sprüche, Lebensbeiſpiele der entfernteren und näheren Väter und Brüder [3]) und vereinigt dieſelben mit eigener feiner Lebensbeobachtung und tiefer Kenntniß des menſchlichen Herzens zu einen reicheren Ganzen, als es vor ihm jemand aus dieſem Kreiſe gethan; aber wenn dieſes Material auch einem guten Theile nach nicht neu iſt, ſo gewinnt es doch

mo 8. p. 21. Ferner P. II. Serm. 1. p. 28. Serm. 2. p. 31. De Discipl. claustr. VII, 2. p. 141. Enchirid. Monachor. c. 10. p. 252 u. a. St.

1) z. B. Dolor *satisfactorius* I, 24, 1. Dann: Non enim stat *meritum* nostrum in multis suavitatibus, sed etc. II, 12, 14. Ferner: O semper optandum servitium, quo summum *promeretur* bonum. III, 10, 5. Sodann: Vita facta est per gratiam *meritoria*. III, 18, 2. Und III, 19, 3: Nihil apud Deum, quantumlibet parvum, pro Deo tamen passum, poterit *sine merito* transire.

2) de Wette hat dieſelbe in ſeiner Geſchichte der chriſtl. Sittenlehre II, 2 S. 247. unverhältnißmäßig kurz behandelt.

3) In Beziehung auf die aſcetiſchen Vorſchriften ſagt er dieß ſelbſt im Prolog zu dem Dialog. Novitior. p. 188: Hac consideratione inductus quorundam *praedecessorum* meorum *monita* et *exempla* huic opusculo inserere cogitavi.

durch die Individualität des Thomas, durch die es in schöner Einheit zusammengehalten wird, eine neue Seele, etwas eigenthümlich Lebendiges, Liebliches und Frisches, einen Ton der Wahrheit, Freudigkeit und milden Herzenswärme, wodurch eine ganz specifische Wirkung möglich wird. Dieß ist unseres Erachtens die Hauptsache, besonders in dem Buche von der Nachfolge Christi: die Wahrheit des eigensten Lebens, die sich in jedem Worte kundgibt, das Herz, das darin schlägt, der reine, unvermischte Ton, der Silberklang der inneren Ächtheit, der einfältig kindliche Sinn, welcher durch das Ganze hindurchgeht.

Dieses ungetheilte und unvermischte Wesen war bei Thomas zunächst schon dadurch bedingt, daß er von vielen Dingen, die in das Gemüth anderer Menschen Zwiespalt bringen, ganz und gar abstrahirte. Die Welt verwirrte ihn nicht, die Kunst und Natur mit ihren Herrlichkeiten und Reitzen zog ihn nicht von der Innerlichkeit ab, die Wissenschaft brachte ihm keine Räthsel und Zweifel, keine Kämpfe und Qualen, weil er sich auf das Alles nicht einließ. Gegen das bürgerliche, politische Leben verhielt er sich, mit seinem Streben ganz auf den Himmel gerichtet[1]), rein negativ; es war ihm etwas Weltliches[2]); er stellte sich dazu wie ein wandernder Fremdling; in seinen Schriften findet sich nicht die Spur einer Theilnahme daran; höchstens können wir die mehrfach wiederkehrende Warnung hierher ziehen, daß sich der Religiose hüten solle, nach dem Umgange mit Vornehmen und Mächtigen zu streben[3]), eine Warnung, die er selbst auch redlich befolgte. Die Kunst, namentlich so weit sie dem Dienste des Heiligen sich weihete, hätte seinen zarten Sinn eher anziehen können; um so mehr da sie damals in den Niederlanden schon ein reiches Leben entfaltet hatte: die größeren Städte besaßen zahlreiche Maler- und [illegible]

1) Hort. Rosar. I, 2. 3. p. 60.

2) Francisc. *Tolensis* Vita Thom. c. 11. p. 29.

3) z. B. Sermon. ad Novit. II, 3. p. 12. und anderwo [illegible] bis er selbst einst noch durch sein einfaches Buch von der Nachfolge [illegible] die Gesellschaft der Großen der Erde kommen würde, [illegible] eine Ahnung.

hauerwerkstätten [1]), die Brüder Hubert und Johann van Eyck hatten schon die Wunder ihres Pinsels gethan, Hemmling war unsers Thomas Zeitgenosse, die Erhabenheiten der gothischen Baukunst konnten sich seinem Auge darbieten; aber alles dieß reizte ihn nicht; höchstens für das Kirchenlied, wofür er selbst einigermaßen thätig war [2]), und den geistlichen Gesang hatte er Empfänglichkeit aber auch nur im ascetischen Sinn [3]). Selbst die Natur scheint ihm fremd gewesen zu seyn [4]): wenn Ruysbroek gern in den Wäldern von Grünthal meditirte, so hielt sich Thomas ganz in seiner Zelle und warnt sogar vor dem Spaziergehen als etwas Störendem, Zerstreuendem, von dem der Mensch selten besser zurückkehre [5]). Am Ersten könnte man noch bei Thomas vermöge der Schule, die er durchgemacht, Neigung zur Wissenschaft erwarten, auch mangelt ihm dieses Interesse wirklich nicht ganz; doch hatten die ascetischen Eindrücke, die er zu Deventer empfangen, die wissenschaft-

1) Antwerpen hatte schon im J. 1396 fünf Maler- und Bildhauer-Werkstätten, woraus man auf die Zahl in den Niederlanden überhaupt schließen kann. S. Waagen über Hubert und Johann van Eyck, Breslau 1822. S. 62; eine Schrift, die überhaupt vielfache Nachweisungen über den damaligen Kunstzustand der Niederlande gibt.

2) Wir haben von Thomas auch einen kleinen poetischen Nachlaß, theils kurze Gedichte, gewissermaßen Versus memoriales, ascetische und monastische Regeln enthaltend, welche zum Theil an den Grundgedanken des Thomas, die Lehre von der Nachahmung Christi, angeknüpft sind, theils mehr kirchlich gehaltene Hymnen, Cantica spiritualia, welche die Trinität, das Leiden Christi, Johannes den Täufer und den Evangelisten, die Jungfrau Maria, die h. Agnes und andre Heilige besingen. Es drückt sich auch in diesen Gedichten der fromme, kindliche, liebliche Sinn des Thomas aus, aber eine besondere Kraft oder gar Vollendung der heiligen Dichtung beurkundet sich darin nicht; in einzelnen Stellen werden sie selbst kleinlich und spielend.

3) Sermon. ad Novit. III, 9. p. 109.

4) Der wahre Mönch verlangt gar nicht nach dem Anblick des Schönen: Diligere *pulchra* et appetere mollia, non est pro virtute castitatis. De Discipl. Claustr. XII, 1.

5) De Imit. Chr. I, 20, 6 u. 7. Sermon. ad Novit. II, 4. p. 38. De Discipl. Claustral. VI, 4. p. 141. Thomas billigt das Wort eines Dritten: „So oft ich unter Menschen war, bin ich weniger Mensch (mit weniger menschlicher Gesinnung) zurückgekehrt.“ De Imit. Chr. I, 20, 2.

lichen bald weit überwachſen, und er würdigte auch das Wiſſenſchaftliche nur von der ſittlichen, practiſchen Seite. Sehen wir etwas genauer, wie er ſich hier verhielt.

Thomas war ſelbſt nach Maaßgabe der Zeit nicht ungelehrt, er hatte ſehr fleißig in der Schrift, auch wohl in deren patriſtiſchen und myſtiſchen Auslegern geleſen und empfahl das Studium von beiden aufs Dringendſte. Er drückte ſich in der Sprache der Gelehrten, wenn auch nicht elegant und rein, was er ſelbſt ſehr beſcheiden eingeſteht [1]), doch leicht und fließend aus [2]); er hatte das lebhafteſte Intereſſe für gute und nützliche Bücher und deren Sammlung, Bewahrung und Gebrauch [3]), ſo daß er es als nothwendigen Schmuck eines guten Kloſters betrachtet, eine möglichſt reiche und ſchöne Bibliothek zu haben [4]), und zu den ſtehenden Pflichten eines rechten Mönchs zählt, daß derſelbe Bücher ſchreibe und leſe; auch ermunterte er empfängliche Jünglinge eifrig zu den Studien und ſelbſt zur Erwerbung klaſſiſcher Bildung: mehrere der verdienteſten Wiederherſteller der alten Literatur ſind aus ſeiner ſtillen Zelle hervorgegangen und noch als hoch-

1) Vita Flor. Prolog. 4: Potius eligerem ab aliis dictata in silentio legere, quam *rusticitate mea* claritatem illustrium virorum *barbarizando* obscurare. In der That kommen ſehr viele Barbarismen in den Schriften des Thomas vor. Dadurch wurde auch Sebaſt. Caſtellio veranlaßt, das Buch von der Nachfolge Chriſti in elegantes Latein zu überſetzen, ein in anderer Beziehung freilich ſehr unpaſſendes Unternehmen. Die Bearbeitung des Caſtellio erſchien zu Baſel 1563. 8. und dann mehrmals.

2) Georg Pirkheimer äußert ſich in ſeinem Schreiben über Thomas (abgedruckt an der Spitze der ſommatiſchen Ausgabe) über deſſen Styl in folgender Weiſe: Thomas de K. non eloquentiae, sed veritatis fiducia, haec opera condenda aggressus est: et oratione, quae de tenui fonte emanat, lumine tamen suo clara et illustris apparet. Franciscus Tolenſis in Vit. Thom. §. 3: Stylus licet simplex, minime bracteatus sit, tamen dilucidus et apertus est: ut nusquam rerum verborumque inopia haereat, nusquam moleste perplexeque loquatur. Quae animo parturiebat, sentiebat, probabat, sermonis pauperie haud usque coactus fuit supprimere, scilicet liquide clareque sua exprimit omnia sensa.

3) Doctrinale Juven. cap. 4 u. 5. p. 113 u. 114.

4) Ebendaſ. c. 7, 2. p. 215.

betagter Greis erlebte er, wie ſeine Schüler Rudolph Lange, Moritz Graf von Spiegelberg, Ludwig Dringenberg, Antonius Liber, und vor allen Rudolph Agricola und Alexander Hegius erfolgreich für die Belebung der Wiſſenſchaften in Deutſchland und den Niederlanden wirkten. Alſo ohne wiſſenſchaftliche Bedeutung und Erregungskraft war Thomas nicht. Er ſagt auch ſelbſt [1]: „die Wiſſenſchaft iſt nicht zu tadeln, ebenſo wenig jede einfache Erkenntniß der Dinge, welche an ſich betrachtet gut und von Gott geordnet iſt;“ und an einem andern Orte [2]: „zu dulden iſt jede fromme, beſcheidene Erforſchung der Wahrheit, die ſtets bereit iſt, ſich belehren zu laſſen, und in den geſunden Meinungen der Väter zu wandeln ſucht.“ Aber deſſen ungeachtet iſt ſein ganzer Standpunct weit entfernt, ein eigentlich wiſſenſchaftlicher zu ſeyn; es iſt und bleibt auch für die Wiſſenſchaft ein aſcetiſcher. Er ſteckt der Wiſſenſchaft ſehr enge Gränzen: auf alles Metaphyſiſche, Transſcendente, auf alle tiefere Erforſchung Gottes und der Welt, ſoll ſie verzichten; nicht mit dem empyreiſchen Himmel und den Ordnungen der höheren Geiſter [3], welche die ſpeculative Myſtik und ſelbſt noch Ruysbroek in die Betrachtung hereingezogen, ſondern nur mit der Selbſterkenntniß ſoll ſie ſich beſchäftigen; nicht Gott, wie er in ſich iſt, was die Scholaſtiker und ſelbſt die philoſophirenden Kirchenväter angeſtrebt, ſondern nur Gott, wie er in uns iſt, ſoll ſie erkennen wollen [4]. Beſonders aber betrachtet er ſie nicht als ein relativ ſelbſtändiges Lebenselement, als etwas in ſich Werthvolles, ſondern ſchätzt und mißt ſie überall nur nach dem Erbaulichen und ſtellt das Theoretiſche unverhältnißmäßig gegen das Practiſche zurück. Nicht nur daß er vor allen Dingen einfachen Glauben verlangt, weil „die menſchliche Vernunft ſchwach iſt und irren kann, der wahre Glaube aber nicht [5],“ nicht nur daß er, was wir auch bei einem Anſelm finden, den

1) De Imit. Chr. I, 3, 4.
2) Ebendaſ. IV, 18, 1.
3) Sermon. ad Novit. 1, 9. p. 23.
4) Soliloq. animae I, 5. p. 3.
5) De Imit. Chr. IV, 18, 4.

ndſatz aufſtellt, „alle Vernunft und natürliche Forſchung muß Glauben folgen, nicht ihm vorangehen oder ihn ſchwä- [1])"; ſondern er achtet alles Erkennen nur unter der Voraus- ng, daß es unmittelbar ſittlich nutzt, und wenn er dem Wiſ- etwas eingeräumt, ſo fügt er immer ſogleich einen Gegenſatz , wodurch dieſe Conceſſion wieder ſo gut als aufgehoben ; hat er die Wiſſenſchaft für gut erklärt, ſo unterläßt er nicht agen [2]): „aber ein gutes Gewiſſen und tugendhaftes Leben immer vorzuziehen"; hat er Duldung für ſie gefordert, ſo er fort [3]): „ſelig aber die Einfalt, welche die Wege ſchwie- Fragen meidet und ſicher die Pfade göttlicher Gebote wan- ... Glaube wird von dir verlangt und lauteres Leben, nicht e des Wiſſens und Tiefkenntniß der Geheimniſſe Gottes; wenn nicht erkenneſt und faſſeſt, was unter dir iſt, wie magſt du ehen, was über dir iſt? unterwirf dich Gott, demüthige dei- Sinn unter den Glauben, ſo wird dir das Licht der Erkennt- gegeben werden, ſo weit es dir heilſam und nothwendig iſt;" er zugegeben, „daß jeder Menſch von Natur nach dem Wiſſen nge [4])," ſo läßt er die Beſchränkung folgen: „aber was nützt Wiſſen ohne Furcht Gottes? beſſer ein einfacher Bauer, der dienet, als ein ſtolzer Philoſoph, der, ſich ſelbſt vernachläſ- d, den Lauf des Himmels betrachtet;" oder: „ich will lieber nirſchung empfinden, als ihre Definition wiſſen [5])" und: „was es dir, hoch über die Dreieinigkeit zu disputiren, wenn du Demuth ermangelſt, um der Dreieinigkeit zu gefallen [6])?" er Sätze [7]), die gewiß vollkommen wahr und ſittlich wichtig

---

1) Ebendaſ. §. 5: Omnis ratio et naturalis investigatio fidem *sequi* t, non *praecedere* nec infringere.

2) De Imit. Chr. I, 3, 4.

3) Ebendaſ. IV, 18, 1 u. 2.

4) Ebendaſ. I, 2, 1.

5) Ebendaſ. I, 1, 3.

6) Ebendaſelbſt.

7) Hierher gehört auch noch, was Thomas Doctrinale Juven. II, 1 ſagt: iſt ein großer Fehler, in den Schulen ſchlecht Latein ſprechen, aber ein

ſind, aber doch zur Herabdrückung der Wiſſenſchaft dienen, weil ſie dieſelbe immer als mit etwas Schlimmem, mit Hochmuth und Mangel an Selbſterkenntniß, verbunden ſetzen und ihr das Sittliche und Fromme ſo entgegenſtellen, als ob es nicht auch mit ihr verbunden ſeyn und ihr zur Grundlage dienen könnte.

Wenn indeß Thomas das reine Wiſſen als etwas an ſich Unzulängliches, nur dem Vorwitze Dienendes, wohl auf Aufblähendes unverhältnißmäßig heruntersetzt, ſo fordert er dagegen ein weit Höheres, das zugleich ſeiner Natur nach etwas Practiſches iſt und vollkommene Demuth in ſich ſchließt, die Weisheit [1]). Das Wiſſen für ſich ſelbſt iſt profan und menſchlich beſchränkt, es ſtammt von der Welt und verwickelt wieder in die Welt; die Weisheit dagegen iſt himmliſch und rein, ſie kommt von Gott und führt wieder zu Gott [2]); ſie iſt ihrem Weſen nach etwas Sittliches und Heiliges, denn ſie iſt nicht nur höhere, gottverliehene Erkenntniß deſſen, was dem Menſchen zu wiſſen allein Noth thut, ſondern zugleich göttliche Freiheit und göttlicher Friede [3]); ſie faßt dasjenige in ſich, wornach jeder Menſch nach dem tiefſten, innerſten Bedürfniß ſeiner Natur verlangen muß, das höchſte Gut.

Jeder Menſch nämlich verlangt nach dem Guten und will etwas Gutes in ſeinem Leben darſtellen; jeder wünſcht innere Befriedigung und Seligkeit, jeder ſehnet ſich nach Freiheit, als dem Vorzüglichſten, was ihm zu Theil werden könnte [4]). Aber es frägt ſich, wo er dieß Alles findet? Dieß vor Allem müſſen wir wiſſen, um nicht durch den Schein des Guten getäuſcht zu werden, wie es ſo Vielen geſchieht. Es iſt richtig — und Thomas wiederhohlt dieſen Satz der Schrift zu unzähligen Malen — die

---

gröſſerer, Gott täglich durch Sünden beleidigen und darüber keinen Schmerz empfinden."

1) De Imit. Chr. I, III, 31. 32, und viele andre Stellen, die man ausgezogen findet in der oben angeführten Diſſertation von Scholtz S. 22—34.

2) De Imit. Chr. III, 3, 1.

3) Ebendaſ. III, 4, 1. Sermon. ad Novit. II, 3. p. 33. De fideli Dispensatore I, 29. p. 161.

4) Soliloq. anim. XII, 1. 2. p. 21.

Wahrheit soll und wird uns frei machen: aber wo ist die eigentliche, wesentliche, unvergängliche, völlig befriedigende Wahrheit?

Dieß Alles, Wahrheit, Freiheit, Friede, Seligkeit, das wesentlich und unvergänglich Gute, haben wir — so denkt Thomas vorerst — nicht zu suchen in den Dingen der Welt [1]: ihr Wesen ist nichtig, ihr Besitz ist flüchtig, ihr Genuß ist von Reue begleitet, ihre Freuden werden von Leiden weit überwogen, denn das Leben ist voll Widerwärtigkeiten [2] und rings herum mit Kreuzen bezeichnet [3], es ist wie Ein großes Kreuz, das der Mensch nur zu tragen vermag, wenn er selbst von einem andern Kreuze getragen wird [4]; in der Welt, im sinnlichen Leben findet der Mensch keine wahre Befriedigung, sondern nur Verwirrung, Zerstreuung, Elend, Tod und zum Lohn die ewigen Qualen der Hölle. Ebenso wenig darf er seinen Frieden suchen bei Creaturen, bei andern Menschen: sie sind hinfällig, wandelbar, unzuverlässig, trügerisch [5]; jeder Mensch ist ein Lügner, ein Sünder, ein unvollkommenes Wesen [6]; bei ihm kann das höchste Gut nicht seyn, wie überhaupt bei keiner Creatur. Eben darum darf es der Mensch auch nicht suchen bei sich selbst, denn jeder muß sich als ein in allen Dingen abhängiges, vergängliches und vor Allem als ein verdorbenes fast in jedem Momente seines Lebens sündiges, fehler- und mängelvolles Wesen erkennen [7], niedergezogen von seiner Sinnlichkeit, emporgetrieben von seinem Stolze [8], immer aber beherrscht von seinem Eigenwillen und seiner Selbstsucht.

Wohl könnte der Mensch, wozu er bestimmt ist, ein Herr der Erde seyn, wenn seine Sinnlichkeit durch die Vernunft, seine

1) Scholz S. 119—139.

2) De Imit. Chr. III, 20, 3 u. 4.

3) Tota vita ista mortalis plena est miseriis et circumsignata Crucibus. De Imit. Chr. II, 12, 7.

4) Ebendas. II, 12, 5: Si libenter Crucem portas, portabit te et ducet te ad desideratum finem.

5) De Imit. Chr. I, 22, 6 u. 23, 1 sqq.

6) Soliloq. anim. V, 1. p. 9.

7) De Imit. Chr. III, 45, 4. Sermon. ad Novit. I, 8. p. 23.

8) Vallis lilior. XI, 1. p. 83.

Vernunft durch den Willen Gottes beherrscht würde [1]); so ist es aber nicht. „Die Natur, ursprünglich gut, ist durch den ersten Menschen gefallen und mit der Sünde angesteckt [2]), so daß sie, sich selbst überlassen, den Menschen zum Niedrigen und Bösen hinzieht. Denn die geringe Kraft, die übrig geblieben, ist nur wie ein Funken, in der Asche versteckt [3]). Das ist die natürliche Vernunft, die, von großer Finsterniß umgeben, zwar noch ein Urtheil hat über den Unterschied von gut und böse, wahr und falsch, aber unfähig ist alles das, was sie billigt, zu vollbringen und zum vollen Lichte der Wahrheit, so wie zur Gesundheit des Begehrens nicht gelangen kann... So diene ich vermöge des Fleisches dem Gesetze der Sünde, indem ich mehr der Sinnlichkeit, als der Vernunft gehorche; das Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen kann ich nicht finden; ich setze mir oft vieles Gute vor, aber bei geringem Widerstande falle ich wieder davon ab; ich erkenne den Weg der Vollkommenheit, aber, durch die Wucht des eigenen Verderbens gedrückt, steige ich nicht empor zum Vollkommneren." Demgemäß hat also das, was er, im Gegensatz gegen die Gnade, die Natur des Menschen nennt, nach der Schilderung des Thomas folgende Beschaffenheit [4]): sie sucht ihren eigenen Vortheil und Gewinn und will gern hochgehalten und geehrt seyn, sie sieht auf das Zeitliche, freut sich irdischen Gewinnes, trauert über irdischen Schaden und wird durch das geringste Unrecht gereizt; sie nimmt lieber, als sie gibt und liebt das Eigene und Private; sie wünscht Genuß und Ruhe, verlangt nach dem Schönen und Angenehmen, neigt sich zu den Creaturen und zum eigenen Fleische, sucht gern äußeren Trost, freut sich zahlreicher Freunde und Verwandte, edlen Geschlechtes, mächtiger Verbindungen, und flieht dagegen alles Niedrige und Unscheinbare, jede Beschämung und Geringschätzung, will nicht übertroffen seyn, nicht

1) De Imit. Chr. III, 53. 2

2) Ebendas. III, 55, 2 sqq.

3) Modica vis, quae remansit, est tanquam scintilla quaedam latens in cinere.

4) De Imit. Chr. III, 54, 1 - 3.

gehorchen, nicht leiden und sterben; mit einem Worte: sie bezieht Alles auf sich selbst, sie strebt und kämpft nur für sich, für ihren Vortheil und ihre vergänglichen Freuden.

Wenn es nun so steht mit der Welt, mit den Menschen, mit dem eigenen natürlichen Selbst, wo kann der Mensch das wahrhaft Gute, das dauernd Befriedigende finden? Nicht in dem Vielen, welches zerstreut, sondern in dem Einen, welches sammelt und einiget; denn nicht aus dem Vielen kommt Eines, sondern aus dem Einen Vieles. Dieß ist das Eine, was Noth thut, das höchste Gut, über welches hinaus ein Besseres und Höheres nicht nur nicht vorhanden ist, sondern nicht einmal gedacht werden kann [1]). „Nach einem solchen Wesen verlangt meine Seele aufs Innerste," sagt Thomas [2]) „über welches hinaus es nichts Größeres, Besseres, Würdigeres gäbe, welches an allen Gütern Überfluß hätte." Das ist Gott. Gott allein ist es, der die ganze Sehnsucht des Herzens stillen, der es ganz beruhigen und beseligen kann [3]). Mit ihm verglichen ist die Creatur nichts, nur durch ihn und in Gemeinschaft mit ihm ist sie etwas. „Alles, was nicht Gott ist," spricht Thomas [4]), „das ist nichts [5]) und muß für nichts geschätzt werden; jeder wird klein seyn und darnieder liegen, der irgend etwas groß achtet, außer das eine, unendliche, höchste Gut... Alles wird vergehen, was nicht aus Gott entsprungen ist [6])." Hier sehen wir, den Worten nach, Thomas mit dem freigeisterischen Eckart übereinstimmen; Beide sprechen: Gott ist Alles, der Mensch ist nichts [7]); aber in wie verschiedenem Sinn! Eckart faßt den Satz metaphysisch und denkt an Gott als das alleinige Wesen, die allgemeine Substanz, in Beziehung auf welche alles creatürliche Seyn nur accidentell ist; Thomas faßt den

1) Soliloq. anim. XII, 1. 2. p. 21.

2) Soliloq. anim. XV, 5. p. 29. Ebendas. XII, 1. p. 21.

3) Sermon. ad Novit. II, 4. p. 34.

4) De Imit. Chr. III, 31, 2.

5) Quicquid Deus non est, *nihil est.*

6) De Imit. Chr. III, 32, 1.

7) Ebendas. III, 14, 3: ubi nihil aliud me esse invenio, quam *nihil nihil.*

Satz sittlich und denkt an Gott als das höchste Gut, welches den vernünftigen Creaturen verliehen hat, ein, wenn auch von ihm abhängiges, doch wesenhaftes Seyn zu haben; nach Eckart braucht der Mensch sich nur seines wahren, ewigen Wesens zu erinnern, so ist er selbst Gott; nach Thomas theilt Gott, als vollkommenste Persönlichkeit, in freier Gnade den Menschen das Entsprechende aus der Fülle der ihm inwohnenden Güter mit, damit sie, die, sittlich betrachtet, an sich nichts sind, durch ihn und in freier Gemeinschaft mit ihm etwas Wahrhaftes werden und zum ewigen Leben gelangen.

Mit Gott dem höchsten Gute, dem Quell der Seligkeit, in Gemeinschaft zu treten, eins zu werden, ist der Grund aller wahrer Befriedigung [1]). Aber wie gelangen nun Beide, Gott und der Mensch, der Schöpfer und die Creatur zusammen? Gott ist im Himmel, der Mensch auf Erden, Gott vollkommen, der Mensch sinnlich, nichtig, sündhaft [2]): es muß also ein Vermittelndes da seyn, ein Weg, auf dem Gott zu dem Menschen, der Mensch zu Gott kommt, Beide geeiniget werden. Diese Einigung des Menschen mit Gott ruht auf einer zwiefachen Bedingung, einer negativen und einer positiven. Die negative ist, daß der Mensch allem dem vollkommen entsage, was ihm keinen wahren Frieden geben kann: er muß aus der Welt scheiden, die ihm so viel Mühseligkeit und Bitterkeit bietet und deren Freuden selbst ihm zu Leiden werden; er muß sich von den Creaturen ablösen [3]), denn nichts verwickelt und befleckt das Herz so sehr, als unreine Liebe zu den Creaturen und nur wenn der Mensch dahin gekommen, bei keiner Creatur mehr Trost zu suchen, findet er Geschmack an Gott und Trost bei ihm [4]); er muß endlich sich selbst absterben, sein eigenes Ich verleugnen, seine Selbstheit und Eigenheit aufgeben [5]), denn wer sich selbst liebt, der findet überall auch

1) Sermon. ad Novit. II, 4. p. 34: Hoc praecipue penset, qualiter *unionem cum Deo* habere possit, qui in pacifico corde locum ad habitandum quaerit. Weitere Stellen bei Scholz S. 139—172.

2) Soliloq. anim. XIII, 1. p. 24.

3) De Imit. Chr. II, 8, 5.

4) Ebendas. I, 24, 10. 5) Ebendas. II, 11, 4.

n kleines, enges, ſündiges Ich [1]), und kann nicht zu
gen. Das Letztere iſt das Schwerſte [2]) und kann nur
den durch ernſte, tiefe Selbſterkenntniß; aber wer dieſe
htung mit Strenge übt, der wird ſich zuverläſſig auch
edrigkeit, Kleinheit und Nichtigkeit erkennen, den wird
kommenſten Demuth, zur völligen Zerknirſchung und
ſten Verlangen nach Gott führen [3]); denn nur, wenn
ſich ſelbſt klein und nichtig geworden, kann ihm Gott
n [4]), nur wenn er von ſich und allem Creatürlichen
kann ihn Gott mit ſeiner Gnade erfüllen [5]). Hierher
zählige Ausſprüche des Thomas, von denen wir nur
hren: „Der Menſch nähert ſich Gott um ſo viel
eiter er ſich von allem irdiſchen Troſt entfernt. Er
o höher in Gott hinauf, je tiefer er in ſich hinabge-
ſich ſelbſt gering geworden [6]). So lange du auf Crea-
, bleibt dir der Anblick des Schöpfers verborgen; nur
ch von aller creatürlichen Liebe entledigſt, geht die göt-
: auf dich über [7])... Alles beſteht im Kreuze, Alles
terben; kein andrer Weg zum Leben und zum wahren
ls der Weg des Kreuzes und des täglichen Abſter-
Wenn du dich in das gibſt, wozu du beſtimmt biſt,
und Sterben, ſo wird es bald beſſer mit dir werden
rſt Friede finden [9]). Je mehr jeder ſich ſtirbt, deſto
er an, Gott zu leben [10])... Gib dich ſtets in das Nie-

mit. Chr. II, 7, 3. II, 12, 4.
daſ. III, 53, 3. Hort. Rosar. XVI, 1. p. 71: Amor sui, lacsio mundi, inventio coeli.
: est altissima et utilissima lectio, sui ipsius vera cognitio . De Imit. Chr. I, 2, 4.
ion. ad Novit. II, 7. p. 47.
mit. Chr. III, 8, 1. III, 42, 2.
daſ. III, 42, 1. Vergl. Epist. 6. p. 178.
Imit. Chr. III, 42, 2.
daſ. II, 12, 3.
daſ. II, 12, 12.
daſ. §. 14.

drigſte, und es wird dir das Höchſte gegeben werden; das H
iſt nicht ohne das Niedrigſte [1])... Du ſteigſt nicht in den
mel, wenn du dich nicht ſelbſt erniedrigſt [2])." Hier ergeh
an den Menſchen die große Forderung, daß er in ſich ga
nichte werde, daß er ſeine ganze Eigenheit ſchwinden laſſe;
es knüpft unmittelbar daran auch die große Verheißung,
er Gott ganz empfangen ſoll. Gott hat dem Menſchen Alle
geben, er will ihn auch wieder ganz zurück haben [3]), dan
ſich ihm ganz mittheile. „Sohn," läßt Thomas Gott ſagen [4])
mußt dich ganz für das Ganze geben, und nichts für dic
rückbehalten. Verlaſſe dich und du findeſt mich; ſtehe ohne
und Eigenheit und du kannſt nur gewinnen [5]). Alle Selbſtle
Liebhaber ihres Ich liegen in Feſſeln, nur wer ſich gänzlich
verleugnet, kann zur vollkommenen Freiheit gelangen [6]). Gi
das Ganze für das Ganze, ſuche nichts, verlange nichts
he rein und ohne Wanken auf mir und du wirſt mich haben
wirſt frei ſeyn im Herzen und es werden keine Finſterniſſe
umhüllen. Darnach ſtrebe, darum flehe, daß du frei von
Eigenheit werdeſt, nackt dem nackten Jeſu folgeſt, dir ſt
und mir ewig lebeſt [7])."

Aber hiermit ſind wir nun auch ſchon auf die poſitive Sei
Sache hinübergetreten: nicht bloß von der Welt, von der
tur, von ſich ſelbſt ſoll der Menſch frei werden, ſondern Gott
ſich ihm auch mittheilen, damit er fortan in Gott lebe. E
aber, wie auch eines durch das andre bedingt iſt und einer
dem andern ſich entwickelt, kann nicht bloß durch den Men
bewirkt werden, ſondern es geſchieht weſentlich durch Gott,
die göttliche Gnade [8]). Schon über ſich ſelbſt hinaus komm

1) De Imit. Chr. II, 10, 4.
2) Sermon. ad Novit. II, 8. p. 52.
3) De Imit. Chr. III, 9, 2.
4) Ebendaſ. III, 27, 1.
5) Ebendaſ. III, 37, 1.
6) Ebendaſ. III, 32, 1.
7) Ebendaſ. III, 37, 3.
8) Soliloq. anim. XXIII, 8. p. 50. De Imit. Chr. III, 55, 1

Mensch nicht durch sich selbst, vollends aber Gottes theilhaftig werden kann er nur, wenn sich Gott ihm gibt, wenn Gott seinen Geist, seine Liebe in ihn ergießt. Indem Thomas seine ganze Lehre in das kurze Wort zusammenfaßt: „Gib Alles hin und du wirst Alles finden;“ fügt er sogleich hinzu[1]): „Herr das ist kein Kinderspiel, das ist nicht das Werk eines Tages; in diesem Wort ist die ganze Vollkommenheit enthalten.“ Hier muß also eine Potenz eintreten, die höher ist, als menschliche Kraft. Diese Potenz ist die dem Menschen sich mittheilende göttliche Liebe, die Mittlerin zwischen Gott und Mensch, zwischen Himmel und Erde[2]). Sie, die Liebe, bringt den heiligen Gott, der im Himmel, und die sündige Creatur, die auf Erden ist, zusammen; sie verbindet das Niedrigste mit dem Höchsten[3]). Die Wahrheit macht den Menschen frei, aber die höchste Wahrheit ist die Liebe[4]). Sie ist dem Menschen sich mittheilende, offenbarende göttliche Liebe oder die Gnade. Gott gießt seine Liebe in das Herz des Menschen aus und dadurch erhält der Menschen Freiheit, Friede, Kraft zu allem Guten. Wenn der Mensch dieser Liebe theilhaftig geworden ist, dann schätzt er Alles gering, was unter Gott ist; er liebt nur Gott, nicht mehr sich, und sich selbst nur um Gottes willen[5]). Er liebt Alles in Gott und ist von dem reinsten Geiste der Hingebung, dem eifrigsten Triebe des Wohlthuns erfüllt. „Die Liebe,“ so ungefähr preiset sie Thomas[6]) wie in einem Hymnus, „ist wahrlich ein großes Gut: sie trägt alles Ungleiche gleichmüthig, alle Lasten ohne Last, sie treibt uns an, Großes zu thun, sie befeuert uns, immer Vollkommneres zu verlangen, sie strebt aufwärts und wird durch keine Schranken zurückgehalten. Nichts ist süßer als

In der ersten Stelle heißt es: Sufficit mihi gratia Dei... Quid enim est humanis conatus meus sine illa?

1) De Imit. Chr. III, 32, 1 u. 2.

2) Mit Stellen ausgeführt bei Scholz S. 172 ff.

3) Charitas conjungit summa infimis, transit per media, redit ad summa, unum efficit de multis. Hortul. rosar. XIII, 1. p. 68.

4) Soliloq. anim. X, 8. p. 18.

5) Concio XVII de amore Jesu, p. 193 und viele andre Stellen.

6) De Imit. Chr. III, 5, 3 ff.

die Liebe, nichts ſtärker, nichts höher, nichts lieblicher, voller
beſſer im Himmel und auf Erden: denn ſie iſt aus Gott ge
und kann, über alles Geſchaffene hinaus, nur in Gott ruhen.
läuft, fliegt und iſt voll Freudigkeit; ſie iſt frei und nicht
den; ſie gibt Alles für Alles; ſie hat Alles in Allem, weil
dem Einen, Höchſten über Allem ruht, aus welchem alle
fließt und entſpringt. Sie ſieht nicht auf die Gaben, sonder
det ſich über alle Güter hinaus an den Geber. Sie füh
Beſchwerde, klagt nicht über Unmöglichkeit, und hat zu
Kraft. Ermüdet, wird ſie nicht laß, bedrängt, wird ſie
überwunden, geſchreckt, wird ſie nicht irre; ſondern, wie eine
bendige Flamme, wie eine brennende Fackel, ſteigt ſie empor
geht ſicher durch Alles hindurch. Aber doch iſt ſie nicht
nicht leicht und eitel, ſondern ſtark, männlich, feſt, klug,
tig, demüthig, keuſch, ruhig, in allen Sinnen wohl bewah
Hat der Menſch die Liebe gefunden, ſo hat er das Höchſte ge
den; „die Liebe genüget ſich ſelbſt [1];“ in ihr hat er Alles,
er bedarf. „Es gibt für dich nichts Beſſeres, nichts Heilſamer
nichts Anmuthigeres, nichts Höheres und Würdigeres, nichts
kommneres und Seligeres, als Gott aufs Innigſte lieben
aufs Höchſte preiſen. Das ſage ich hundertmal, das wiederhol
ich tauſendmal. Dieß thue, ſo lange du lebſt, fühlſt und de
keſt; dieß übe durch Wort und That, bei Tag und bei Nacht,
Morgens, Mittags und Abends, zu jeder Stunde, in jedem A
genblick [2].“ Die wahre Liebe zu Gott, weil ſie aus dem Aufg
ben des eigenen Selbſt und dem tiefſten Bedürfniß nach Gott
ſprungen, ſchließt zugleich die reinſte Demuth in ſich, und
Demuth iſt die Quelle der Weisheit und des Friedens, mehr al
alle hohe Erkenntniß [3].

Durch die Liebe wird der menſchliche Wille mit dem göttlichen geeiniget; der Gottliebende führt Alles auf den höchſten

1) Soliloq. anim. XVIII, 3. p. 39: Amor per se satis est, tantum ferveat mecumque perseveret.

2) Vall. lilior. XXVI, I. p. 98.

3) Concio XVI de quadrages. jejun. p. 193.

Ursprung zurück [1]), er ergibt sich unbedingt in den göttlichen Willen, und was kann höheren Frieden geben? „Wenn du [illegible] willst, was Gott gefällt und dem Nächsten nützlich ist, so [illegible] du inneren Frieden; dann ist dir jede Creatur ein Spiegel [illegible]s, ein Buch heilsamer Lehre und keine so gering, daß [illegible] nicht die Güte Gottes vor Augen stellte [2])." Der also [illegible]nde und aus Liebe sich Hingebende spricht zu Gott [3]): [illegible], was du willst, wie viel du willst, wann du willst [illegible]le [illegible] mit mir, wie du weißt, wie es dir gefällt, wie es zu dei[illegible] [illegible]hre gereicht ... Willst du, daß ich im Dunkel wandle, so [illegible]; willst du, daß ich im Lichte walle, so sey auch ge[illegible] Ohne Unterschied will ich [4]) von deiner Hand empfan[illegible] Gutes und Schlimmes, Süßes und Bitteres, Frohes und [illegible], und für Alles Dank sagen." Durch die göttliche Liebe [illegible] endlich auch das rechte Verhältniß zu den Menschen herge[illegible]t: nicht nur, daß wir sie nun nicht mehr sinnlich und creatür[illegible], sondern in Gott und um Gottes willen, frei und rein, lie[illegible], sondern Alles, was wir ihnen thun können, alles gute Werk, [illegible] Tugend erhält auch dadurch erst Werth und Bedeutung. Die Liebe ist nicht nur die Triebfeder, sondern auch die Seele der Tugend, durch welche dieselbe eigentlich erst lebt [5]). Ohne Liebe [illegible] das Größte, was wir vollbringen, nichts, durch die Liebe wird [illegible] das Geringste groß und göttlich. „Ohne die Liebe Gottes und des Nächsten," sagt Thomas [6]), „nützen keine Werke, wenn sie auch [illegible] den Menschen geliebt werden: sondern sie sind wie leere Gefäße, [illegible] die kein Öl haben, und wie Lampen, die in der Finsterniß nicht [illegible]chten." Und in einer andern Stelle [7]): „Ohne die Liebe hat [illegible] äußeres Werk Werth: dagegen, was aus Liebe geschieht, und

1 [illegible] 2 [illegible] 3 [illegible] 4 [illegible] 5 [illegible] 6 [illegible] 7 [illegible]

wenn es noch so gering und verachtet wäre, das ist fruchtbar. Denn Gott bringt mehr in Anschlag, aus welcher Gesinnung einer handelt, als was und wie viel er thut: viel thut, wer viel liebt. Viel thut, wer eine Sache recht thut: recht thut, wer mehr dem Gemeinsamen, als seinem Eigenwillen dient... Wer aber die wahre, vollkommene Liebe hat, der sucht in keiner Sache sich selbst, sondern nur die Verherrlichung Gottes, der will nicht Freude haben in sich, sondern bezieht Alles auf Gott, von dem Alles als letzter Quelle ausfließt, in welchem als dem Zielpuncte alle Heiligen genußreich ruhen."

Es könnte auffallen, daß wir in der ganzen bisherigen Auseinandersetzung der Person Christi noch keine Erwähnung gethan, da doch die meisten Stellen, die wir angeführt, aus der Schrift des Thomas von der Nachfolge Christi entnommen sind. Allein stillschweigend ist dieß in allem Bisherigen geschehen, denn wer Gott und die Liebe genannt, der hat im Sinne des Thomas auch Christum genannt, wer von Demuth, Selbstverleugnung, Absterben seiner selbst und Leben in Gott, von Friede und Seligkeit gesprochen, der hat auch von Christo gesprochen. Christus ist eben dem Thomas die wirkliche, geoffenbarte göttliche Liebe, die Gottheit und Menschheit einiget, er ist ihm das Urbild des vollkommenen Ausgegangenseyns aus sich selbst und des Einsseyns mit Gott, des unerschütterlichen Friedens und der ungetrübten Seligkeit in Gott; sein Kreuz ist ihm das allgemeine Kreuz [1]), sein Sieg der Sieg aller gottliebenden Frommen. Die Aufnahme Christi in das Innere ist die Aufnahme der göttlichen Liebe, das Einschließen des Leidens und Sterbens oder des Kreuzes Christi in das Herz wird zum eigenen Absterben und zur Kreuzigung seiner selbst, die Nachfolge Christi ist das Leben heiliger Demuth, Selbstverleugnung und liebender Thätigkeit für Andere. Darum hat die Lehre von der Nachfolge, Nachbildung Christi eine so große Bedeutung bei Thomas und nicht etwa bloß in dem so betitelten Buche, sondern überall, in allen seinen Schriften, auch in

1) Vergl. den Abschnitt de regia via s. Crucis, de Imit. Chr. II, 12.

im kleinſten Gedichten bildet ſie einen Grundgedanken [1]). Neben der einen Grundregel des Thomas: Gib dich Gott ganz, ſo empfängſt du ihn ganz — ſteht die andre, ebenſo wichtige, ja ihr im Weſentlichen gleich geltende: Nimm Chriſtum in dich auf, bilde ihn in dich hinein, folge ihm und ahme ihn nach, ſo haſt du mit ihm Alles [2]). Chriſtus iſt dem Thomas nicht minder, als Gott, Alles in Allem, das Abbild Gottes, das Vorbild des activen, wie des contemplativen Lebens [3]), des Thuns, wie des Leidens; er iſt der Meiſter Aller, das Buch und die Regel der Religioſen, das Muſter der Kleriker, die Lehre der Laien, der Text und die Gloſſe der Decrete, die Leuchte der Gläubigen, die Freude der Gerechten, der Preis der Engel, der Zielpunct und die Vollendung aller Sehnſucht der Heiligen [4]): wie heilig alſo die Seele, die ganz auf ſich verzichtet und ihr ganzes Leben Chriſto gleichförmig macht [5])! Chriſtus hat ſich ganz für uns hingegeben, er theilt ſich uns fortwährend ganz mit in ſeinem Leib und Blut, damit wir ganz die Seinigen werden und ſein bleiben, damit wir mehr in ihm leben, als in uns ſelbſt [6]). Alle Menſchen ſollen um Jeſu willen geliebt werden, Jeſus aber, wie Gott, um ſeinetwillen [7]). Er ſoll ſtets mit uns auf dem Wege ſeyn [8]), in uns wohnen, mit uns wandeln. „Suchſt du in Allem Jeſum, ſo findeſt du ihn in Allem; ſuchſt du dich, ſo findeſt du dich,

1) Sermon. ad Novit. II, 3. p. 33. Ebend. Serm. 8. p. 52. Concio XII de quat. modis videndi Christum p. 185. Soliloq. anim. XIII, 3. p. 24. In Verſen drückt Thomas den Gedanken von der Nachahmung Chriſti aus in der Vita boni Monachi p. 279 u. 281, wo zwei Gedichte mit den Worten anfangen: Vitam Jesu Christi stude imitari.

2) De Discipl. Claustr. XIII, 1. p. 147.

3) Ebendaſelbſt: Qui tam in vita activa quam contemplativa perfectissime hominem docet sine errore et multis argumentis.

4) Sermon. ad Novit. I, 3. p. 11.

5) Ebendaſelbſt.

6) De Discipl. Claustr. XIII, 3. p. 148.

7) De Imit. Chr. II, 8, 4.

8) Jesus et Maria, sint mecum semper in via. Exercit. spirit. V, 2. p. 201.

aber zu deinem Verderben [1])." Vor Allem ſoll Chriſtus der Gekreuzigte in uns leben [2]), das Kreuz Chriſti ganz in unſer Herz eingeprägt werden [3]). Chriſtum, den Gekreuzigten, in das Herz aufnehmen, iſt der Grund alles Guten [4]): er durchdringt das ganze Innere und treibt immer und überall zu allen guten Gedanken und Thaten, ſtärkt den Kleinmuth, vertreibt den Zweifel, befeſtigt den Glauben, gießt die Liebe ein und belebt den Eifer [5]). „In Chriſto leuchtet die Vollendung aller Tugenden wie in einem reinen Spiegel, und es kann in keinem Buche, in keiner Wiſſenſchaft irgend etwas Beſſeres und Vollkommneres gefunden und gewußt werden, als in dieſem Buche des Lebens, dem wahren Lichte. Über alle Wohlgerüche köſtlich aber duftet das Leiden meines Herrn, in kurzer Summe alle Gnaden in ſich begreifend [6])." Und zwar lehrt uns dieſes Leiden oder das Kreuz Chriſti vornehmlich das, was auch ſonſt für Thomas die Summe aller Tugend iſt, Aufgeben des eigenen Willens, Gehorſam bis zum Tode, Entſagung aller Luſt der Welt, freudige Geduld in allem Schmerz.

Chriſtus ſoll, ſo denkt es Thomas, zwar ganz nach ſeinem Weſen und Geiſt in das Innere aufgenommen werden und gleichſam an die Stelle des eigenen Ich treten; auch iſt das Bild Chriſti immer als ein Ganzes zu faſſen: „Er iſt mir," ſagt er [7]), „wenn ich recht aufmerke, ganz und ungetheilt im Einzelnen, und keine Verſchiedenheit der Geſtalt und des Alters verändert den Glauben der Wahrheit; weil Chriſtus ungetheilt iſt, und in allen dieſen Formen gleichmäßig anzubeten." Aber doch können wir uns auch das Einzelne aus dem Leben und Seyn Chriſti vorhalten, denn in allen Beſtandtheilen deſſelben findet ſich wieder Lehre und Muſter, und ſo gebraucht Thomas auch wieder das Leben Chriſti bis ins Kleinſte als Muſterleben für ſich und Andre. Er

1) De Imit. Chr. II, 7, 3.
2) Sermon. ad Novit. I, 4. p. 12 u. 13.
3) Epist. 3. p. 173.
4) Sermon. ad Novit. II, 4. p. 35. 5) Ebendaſ.
6) Concio XII. de quat. modis videndi Christum, p. 185.
7) Ebendaſ. p. 183.

geht hierin so weit, daß er selbst für das Bücherabschreiben das Vorbild in Christo sucht. Indem er über die evangelische Stelle predigt, worin erzählt wird, daß Christus sich niedergebeugt und etwas auf die Erde geschrieben habe, sagt er [1]): „Es erfreut, zu hören, daß Jesus lesen konnte und schrieb, auf daß uns die Kunst des Schreibens und der Eifer, heilige Schriften zu lesen, desto mehr anmuthe. Es gefalle dir also, Jesum auch im Lesen und Schreiben nachzuahmen; denn es ist ein sehr gutes, verdienstliches und frommes Werk, Bücher zu schreiben, welche Jesus liebt, in denen er erkannt und verkündet wird, und dieselben mit eifriger Sorgfalt zu bewahren." So kann sich also der Mensch fast in allen Fällen des Lebens das Vorbild Christi vergegenwärtigen, und zu jeder Zeit, von allen Seiten soll er sich in dasselbe hineinbilden, Jesum in sich nach Maaßgabe der menschlichen Schwachheit wiederhohlen.

Zwar stellt Thomas das sich selbst Absterben, die Aneignung Christi und das Einswerden mit Gott meist wie Einen Act dar; aber dieß ist nicht so gemeint, als ob dieses innere Werk in einem einzelnen Moment vollendet wäre [2]); es erstreckt sich vielmehr über das gesammte Daseyn und entfaltet sich immer vollkommener durch das ganze Leben. Nur allmählig [3]), unter fortwährendem Kampfe, der aber immer mehr zum Sieg und Frieden wird, kann der innere Tod und das innere Leben sich vollenden. Immer wieder soll sich die Zerknirschung erneuern, in immer vollerem Maaße soll die Abtödtung eintreten; jedes Jahr soll der Mensch eine Sünde abthun [4]), jeden Tag, jeden Moment soll er mit einem Fortschritt im Guten, mit einem gottgefälligen Werke bezeichnen [5]), in immer innigerer Annäherung soll er sich mit Gott einigen, bis er

1) Concio XX. de scriptura Jesu, p. 198.

2) Non enim *subita conversione*, sagt Thomas von den Aposteln, die er doch als vorbildlich betrachtet, nec una tantummodo die ad tam magnam perfectionem ascenderunt. Concio XXIII. de Spirit. sancto, p. 249.

3) Exercitia spirit. (2ter Tractat dieses Titels) I, 1. p. 208: *Paulatim* proficit homo, et hoc per quotidiana exercitia. De Imit. Chr. I, 13, 4.

4) De Imit. Chr. I, 11, 5. 5) Epist. 1. p. 169.

endlich ganz in die göttliche Liebe aufgegangen und verſchlungen, Gott in ihm Eins und Alles iſt [1]).

Da nun dieſe Entwickelung, obwohl durch einen entſcheidenden Moment der Reſignation und Hingabe an Gott bedingt, doch eine allmählige, ſchwierige, kämpfende, immer durch einen Zuſatz von Sünde getrübte [2]) iſt, ſo kann ihr auch durch gewiſſe Mittel, durch eine Lebensordnung nachgeholfen werden. Hier tritt nun die Aſcetik des Thomas und der Übergang zum Mönchiſchen ein. Wenn die Secte des freien Geiſtes lehrte, daß für einen innerlichen Menſchen alles Äußerliche gleichgültig ſey, wenn Meiſter Eckart den gefährlichen Satz aufſtellt, daß für den innerlichen Menſchen das gut ſey, wozu er ſich durch ſeine Neigung am meiſten gedrungen fühle, ſo finden wir bei Thomas das directe Gegentheil. Er ſagt [3]): „Kein Menſch iſt vor Verſuchungen ſicher, ſo lange er lebt, denn er hat das, wodurch er verſucht wird, in ſich ſelbſt.“ Er lehrt [4]): „Nicht jedem Worte, nicht jedem Triebe muß man folgen, ſondern die Sache iſt nach dem Sinne Gottes zu erwägen... Gehe mit einem weiſen und gewiſſenhaften Manne zu Rath, und ſuche vielmehr von einem Beſſeren belehrt zu werden, als daß du deinen Eingebungen folgteſt [5]).“ Bei ihm iſt Alles auf das Brechen des eigenen Willens geſtellt: „Das Kreuz beſteht im Brechen des Eigenwillens und nur der Weg des Kreuzes iſt der Weg des Lebens [6]).“ Er verlangt überall, daß man der Sinnlichkeit tapfer widerſtrebe, daß man alle Sinne, durch die der Reiz des Böſen eindringen kann, wahre [7]), und ſich gleichſam, um an jedem Orte abgeſchloſſen und einſam zu ſeyn, in ſeinem Herzen eine Zelle, eine Arche

1) De Imit. Chr. IV, 13. 1 und Soliloq. anim. XXI, 3. p. 45.

2) Quamdiu in hoc mundo sum, mundus non sum. Soliloq. anim. c. 5, 1. p. 9.

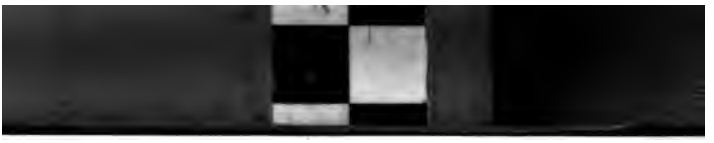
3) De Imit. Chr. I, 13, 3. Vergl. I, 16, 4.

4) Ebendaſ. I, 4, 1. Vergl. III, 7, 3. III, 11, 2.

5) Ebend. I, 4, 2. Vergl. I, 9, 1.

6) Epist. III, p. 173.

7) Claude sensualitatis tuae ostia. De Imit. Chr. III. 1, 2. Oportet viriliter appetitui sensitivo contraire. III, 11, 2. Ähnl. III, 13, 2. Sermon. ad Novit. I, 2. p. 29. II, 10. p. 63.



ſchließlich für Mönche beſtimmt ſind [1]); zweitens, daß das Al
meinchriſtliche von ihm auch als Grundlage des Mönchiſchen
trachtet wurde, wie dieß alle ſpeciell für Mönche beſtimmten Sc
ten zeigen, in denen an dieſe die nämlichen religiöſen und ſittli
Forderungen gemacht werden, wie an jeden Chriſten, und
noch andre höhere dazu; denn das Ideal, das Thomas von Mö
thum hatte, war allerdings kein geringes, vielmehr zeigt er
dieſelbe Innerlichkeit und Strenge, wie in allem Übrigen.

Thomas, von Jugend an aſcetiſch gebildet, war von lebl
tem Eifer für das Kloſterleben erfüllt. Er verwirft zwar in
nem verſtändigen und milden Sinne das Leben in der Welt kei
wegs gänzlich; vielmehr, indem er, wie es auch ſonſt häufig
kommt, das contemplative Leben mit der Maria, das active
der Martha vergleicht [2]), gibt er zu, daß auch das von der M
tha erwählte Theil löblich und gottgefällig ſey, und fordert,
beide Schweſtern nicht über den Vorzug ſtreiten, ſondern in geg
ſeitiger Anerkennung ſich vereinigen ſollten, um gemeinſam Chr
zu dienen; allein das Theil, welches Maria erkoren, das heißt
das contemplative, alſo vorzugsweiſe klöſterliche, Leben war i
doch das höhere und lieblichere [3]), und er würde immerhin jet
gerathen haben, auch das active Leben, was ihm wohl mög
ſchien, lieber im Kloſter, als in der Welt zu führen. Eb
räumt Thomas auch ein [4]), daß es nicht jedem gegeben ſey,
Alles zu verzichten und, der Welt entſagend, das Mönchsleben
ergreifen, weßhalb auch wenige Contemplative gefunden würden
aber er ſpricht doch zugleich ſehr lebhaft gegen die Weltleute, n
che Jünglinge vom Kloſter abzuhalten ſuchten, und widerlegt
bei ihnen gangbaren Einwendungen [6]). Nur in der Zelle, in
er ſich ſelbſt ſo wohl fühlte, ſchien ihm der Menſch vollſtän

1) z. B. Buch 1, Kap. 25.
2) De fideli Dispensatore II, 1 — 6.
3) ... eligibilior pars Mariae et suavior.
4) De Imit. Chr. III, 10, 2.
5) Ebendaſ. III, 31, 1.
6) Dialog. Novitior. c. 4, beſ. §. 7. p. 194. Epist. 4. p. 175. 1

vor der Welt geborgen; der Verein von Brüdern in Einem Hause, unter Einem Aufseher, nach derselben Regel, zu gleichem Gebet, gleicher Andachtsübung und Arbeit, sich gegenseitig in Allem fördernd und unterstützend, schien ihm das lieblichste, sonst nirgends so zu findende, Bild des christlichen Lebens [1]). Aber von diesem Standpunct aus forderte er auch viel vom wahren Mönche und vom rechten Kloster. Nicht die Kapuze, sagt er, macht den Mönch, die könnte auch ein Esel tragen [2]); auf das innere Wesen kommt es an. Auch von unwissenden, dumpfen Klerikern und Mönchen wollte Thomas nichts wissen. „Wehe dem ungelehrten und schriftlosen Kleriker," spricht er strafend [3]), „der sich und Andern oft eine Ursache des Irrthums wird. Denn ein Kleriker ohne heilige Schriften ist ein Soldat ohne Waffen, ein Pferd ohne Zügel, ein Schiff ohne Ruder, ein Schreiber ohne Federn, ein Vogel ohne Flügel; und ein Kloster ohne heilige Schriften ist eine Küche ohne Töpfe, ein Tisch ohne Speisen, ein Brunen ohne Wasser, ein Bach ohne Fische, ein Garten ohne Blumen, eine Börse ohne Geld, ein Haus ohne Geräthe." Also Eifer für das Schriftstudium und eine, wenn auch mäßige, theologische Bildung fordert Thomas immer vom Klostergeistlichen; noch mehr aber die christlichen Tugenden, zuerst die allgemeinen, die wir oben entwickelt haben, dann die besonderen, ihm speciell zukommenden. Diese sind theils die überall geltenden Mönchstugenden der Armuth, Keuschheit und des Gehorsams, theils insbesonders noch Demuth, Geduld, Schweigsamkeit, Liebe zur Einsamkeit, zur Selbstbetrachtung und völligen Abtödtung [4]). Die heilige Armuth hat für ihn den Werth des Mär-

1) Sermon. ad Novit. I, 1. p. 2.

2) Ebendas. II, 5. p. 41.

3) Doctrinale Juven. VII, 2. p. 215.

4) Schilderungen des ächten Mönchslebens, Vorschriften und Maximen für Mönche findet man fast in allen Schriften des Thomas. Ich will hier nur auf Hauptstellen verweisen: Sermon. ad Novit. P. I. Serm. I. p. 2. Serm. 2. p. 5. Serm. 3. p. 6. Serm. 4. p. 12 und 14. Serm. 6. p. 18. Serm. 9. p. 24. P. II. Serm. 4. p. 37. P. III. Serm. 4. p. 83. Serm. 11. p. 118. Sermon. ad Fratr. 7. p. 113. Vallis lilior. XV, 1. p. 86. XVIII, 1 sqq. p. 89. 4. p. 90. Die ganze Schrift de Disciplina Claustralium,

tyrerthums [1]), den pünctlichen Gehorſam, an den er ſelbſt von Jugend an gewöhnt war, weiß er nicht genug einzuſchärfen [2]); das Schweigen, obwohl er weiſe und nützliche Rede nicht verwirft, ſcheint ihm ſtets rathſamer, als das Sprechen [3]); die Einſamkeit viel wichtiger für die Beſſerung, als Geſellſchaft, und die fortgeſetzte Einkehr in ſich ſelbſt, die Beſchäftigung mit Dingen, die zur Zerknirſchung beitragen, Bedingung der immer innigeren Gemeinſchaft mit Gott [4]). Außerdem fordert Thomas ganz beſonders vom Mönche ſtrenge Lebensordnung, unausgeſetzte Thätigkeit, Meidung aller Singularität, Eifer in den gemeinſamen Andachten, liebevolles Wirken für das gemeinſame Beſte der Brüder. Häufig faſſet er die Hauptregeln des Kloſterlebens zuſammen; ich will nur zwei Stellen anführen: „Raſch gehorchen, häufig beten, devot meditiren, fleißig arbeiten, gern ſtudieren, Geſpräche meiden, die Einſamkeit lieben — das macht

---

beſ. cap. 1. p. 131. cap. IV. p. 136 sqq. cap. VII, 4. p. 142. Dialog. Novitiorum, beſ. cap. 3. p. 191. c. 4. p. 193. Exercit. spirit. (2te Sammlung) c. 15. p. 211. Enchiridion Monachor. p. 249 — 252. Vita boni Monachi in gereimten Verſen p. 277 — 283, wo es unter Anderm heißt:

Sustine vim patiens
Tace, ut sis sapiens.
Mores rege, aures tege.
Saepe ora, saepe lege.
Omni die, omni hora
Te resigna sine mora.

Ein kurzes Compendium des Mönchslebens enthält beſonders auch Epist. 5. p. 178 — 180.

1) Sermon. ad Novit. II, 2. p. 31.

2) Namentlich auch in factiſchen Beiſpielen, wie Vita Flor. XXI, 2. Vit. Lub. Berneri §. 6. Sodann: De Discipl. Claustr. IV, 1 sqq. p. 136. u. a.

3) Sermon. ad Novit. I, 4. p. 13. I, 7. p. 20. Ebend. II, 3. p. 32. Serm. ad Fratr. 8. p. 135. Exerc. spirit. II, 2. p. 199. IV, 1. p. 200. De Solit. et Silent. II, 28. p. 239.

4) Serm. ad Fratr. 7. p. 133. Hort. Rosar. I, 2. p. 59. Vall. liior. XVIII, 1. p. 89. Über die Heilſamkeit der Einſamkeit und des Schweigens hat Thomas auch einen beſondern Tractat geſchrieben: De Solitudine et Silentio p. 225 — 242.

en guten Mönch und gibt ein ruhiges Gemüth [1])"... „Das ist r Allem nöthig und nützlich zum Fortschritt in der Tugend und r Erbauung Anderer [2]): Einsamkeit, Schweigen, Handarbeit, bet, Lesen, Nachdenken über die Schrift, Armuth, Mäßigkeit, rgessen des Vaterlandes, Flucht aus der Welt, Ruhe im Klo- r, Besuchen des Chores, Verbleiben in der Zelle [3])." Neh- n wir dazu noch das Abschreiben nützlicher Bücher [4]), so wer- n wir Alles haben, was Thomas den Mönchen zu empfehlen legt.

Thomas war auch ein strenger Mönch: er hält ungemein viel f ein fest geordnetes ascetisches Leben [5]), er spricht stark gegen e Üppigkeit und den Hochmuth mancher Mönche, gegen Schmuck r Kleidung, gegen Reichthum und kostbaren Bau der Klöster; : lobt am meisten die rigorosesten Orden der Karthäuser und Ci- rcienser [6]); er war selbst pünctlich in allen Übungen und pflegte ch wöchentlich zu geißeln. Aber dennoch will er auch hier, wie r überall etwas Mäßiges hat [7]) und im Bewußtseyn menschlicher Schwäche [8]) eine angestammte Milde zeigt, nichts Aufgespanntes, Übertriebenes. Ausgehend von dem Grundsatze [9]), daß „Alles, was das Maaß überschreite und die Gränzen der Unterscheidung nicht einhalte, weder Gott gefalle noch lange dauern könne," sagt

1) Hortul. Rosar. IX, 1. p. 64.

2) Epist. 6. p. 178.

3) „Der Mönch ist außer der Zelle, was der Fisch außerhalb des Was- ers," sagt Thomas Vallis lilior. XVIII, 1. p. 89.* Vergl. Exerc. spirit. V, 3. p. 201.

4) De Discipl. Claustr. VII, 4. p. 142.

5) Ebendas. V, 2. p. 139. VI, 2. p. 140. Die Beobachtung der Dis- iplin geht ihm sogar über die Scientia scripturarum, die er sonst so hoch chätzt. De Discipl. Claustr. I, 2. p. 131.

6) De Imitat. Chr. I, 25, 8.

7) Omnibus adde modum, modus est pulcherrima virtus — sagt er Vall. lilior. XVIII, 4. p. 90.

8) Sermon. ad Novit. I, 5. p. 15.

9) De Disciplina Claustral. IX, 2.

tyrerthums [1]), den pünctlichen Gehorſam, an den er ſelbſt von Jugend an gewöhnt war, weiß er nicht genug einzuſchärfen [2]), das Schweigen, obwohl er weiſe und nützliche Rede nicht verwirft, ſcheint ihm ſtets rathſamer, als das Sprechen [3]); die Einſamkeit viel wichtiger für die Beſſerung, als Geſellſchaft, und die fortgeſetzte Einkehr in ſich ſelbſt, die Beſchäftigung mit Dingen, die zur Zerknirſchung beitragen, Bedingung der immer innigeren Gemeinſchaft mit Gott [4]). Außerdem fordert Thomas ganz beſonders vom Mönche ſtrenge Lebensordnung, unausgeſetzte Thätigkeit, Meidung aller Singularität, Eifer in den gemeinſamen Andachten, liebevolles Wirken für das gemeinſame Beſte der Brüder. Häufig faſſet er die Hauptregeln des Kloſterlebens zuſammen; ich will nur zwei Stellen anführen: „Raſch gehorchen, häufig beten, devot meditiren, fleißig arbeiten, gern ſtudieren, Geſpräche meiden, die Einſamkeit lieben — das macht

---

beſ. cap. 1. p. 131. cap. IV. p. 136 sqq. cap. VII, 4. p. 142. Dialog. No vitiorum, beſ. cap. 3. p. 191. c. 4. p. 193. Exercit. spirit. (2te Sammlung) c. 15. p. 211. Enchiridion Monachor. p. 249—252. Vita boni Monachi in gereimten Verſen p. 277—283, wo es unter Anderm heißt:

Sustine vim patiens
Tace, ut sis sapiens.
Mores rege, aures tege.
Saepe ora, saepe lege.
Omni die, omni hora
Te resigna sine mora.

Ein kurzes Compendium des Mönchslebens enthält beſonders auch Epist. 5. p. 178—180.

1) Sermon. ad Novit. II, 2. p. 31.

2) Namentlich auch in factiſchen Beiſpielen, wie Vita Flor. XXI, 2. Vit. Lub. Berneri §. 6. Sodann: De Discipl. Claustr. IV, 1 sqq. p. 136. u. a.

3) Sermon. ad Novit. I, 4. p. 13. I, 7. p. 20. Ebend. II, 3. p. 32. Serm. ad Fratr. 8. p. 135. Exerc. spirit. II, 2. p. 199. IV, 1. p. 200. De Solit. et Silent. II, 28. p. 239.

4) Serm. ad Fratr. 7. p. 133. Hort. Rosar. I, 2. p. 59. Vall. lilior. XVIII, 1. p. 89. Über die Heilſamkeit der Einſamkeit und des Schweigens hat Thomas auch einen beſondern Tractat geſchrieben: De Solitudine et Silentio p. 225—242.

einem guten Mönch und gibt ein ruhiges Gemüth [1])"... „Das iſt vor Allem nöthig und nützlich zum Fortſchritt in der Tugend und zur Erbauung Anderer [2]): Einſamkeit, Schweigen, Handarbeit, Gebet, Leſen, Nachdenken über die Schrift, Armuth, Mäßigkeit, Vergeſſen des Vaterlandes, Flucht aus der Welt, Ruhe im Kloſter, Beſuchen des Chores, Verbleiben in der Zelle [3])." Nehmen wir dazu noch das Abſchreiben nützlicher Bücher [4]), ſo werden wir Alles haben, was Thomas den Mönchen zu empfehlen ſagt.

Thomas war auch ein ſtrenger Mönch: er hält ungemein viel auf ein feſt geordnetes aſcetiſches Leben [5]), er ſpricht ſtark gegen die Üppigkeit und den Hochmuth mancher Mönche, gegen Schmuck der Kleidung, gegen Reichthum und koſtbaren Bau der Klöſter; lobt am meiſten die rigoroſeſten Orden der Karthäuſer und Ciſtercienſer [6]); er war ſelbſt pünctlich in allen Übungen und pflegte ſich wöchentlich zu geißeln. Aber dennoch will er auch hier, wie überall etwas Mäßiges hat [7]) und im Bewußtſeyn menſchlicher Schwäche [8]) eine angeſtammte Milde zeigt, nichts Aufgeſpanntes, Vertriebenes. Ausgehend von dem Grundſatze [9]), daß „Alles, was das Maaß überſchreite und die Gränzen der Unterſcheidung nicht einhalte, weder Gott gefalle noch lange dauern könne," ſagt

1) Hortul. Rosar. IX, 1. p. 64.

2) Epist. 6. p. 178.

3) „Der Mönch iſt außer der Zelle, was der Fiſch außerhalb des Waſſers," ſagt Thomas Vallis lilior. XVIII, 1. p. 89. Vergl. Exerc. spirit. I, 3. p. 201.

4) De Discipl. Claustr. VII, 4. p. 142.

5) Ebendaſ. V, 2. p. 139. VI, 2. p. 140. Die Beobachtung der Diſcretion geht ihm ſogar über die Scientia scripturarum, die er ſonſt ſo hoch ſetzt. De Discipl. Claustr. I, 2. p. 131.

6) De Imitat. Chr. I, 25, 8.

7) Omnibus adde modum, modus est pulcherrima virtus — ſagt er all. lilior. XVIII, 4. p. 90.

8) Sermon. ad Novit. I, 5. p. 15.

9) De Disciplina Claustral. IX, 2.

er [1]): „Wenn du eine feſte Lebensordnung durchführen willſt, ſo mußt du dich zwiſchen zwei Extremen in der Mitte halten, ſo daß du nicht aus Anmaaßung etwas über die Kräfte hinaus verſuchſt, aber auch das, was du gut zu leiſten vermagſt, nicht aus Schlaffheit unterlaſſeſt. Gott verlangt von dir nicht die Zerſtörung des Körpers, ſondern die Überwindung der Sünden; er fordert nicht Unmögliches, ſondern das zu deinem Heile Nützliche. Er gibt gute Rathſchläge und ſorgt für das zum Leben Nothwendige, auf daß du dich des Körpers zur Förderung der Seele wohl bedienſt, aber in keiner Sache das rechte Maaß der Unterſcheidung überſchreiteſt"... „Es iſt daher nothwendig [2]) in jeder geiſtlichen Handlung, daß du, um ein ordentlich begonnenes Werk zu gut bringen, die gemeinſame Regel beobachteſt, alle Singularität meideſt [3]), in zweifelhaften und dunkeln Sachen dem Rath der Oberen folgeſt, und mit dem richtigen Maaße der Unterſcheidung Gehorſam leiſteſt in aller Aufrichtigkeit." Auf dieſem Wege ſcheint Thomas, mäßig in Speiſe und Trank, eifrig in allen Übungen, aber doch nicht verzehrend in der Aſcetik, ſich ſelbſt auch die Geſundheit des Leibes und der Seele und einen heiteren Sinn, ein friſches, klares Auge bis in die letzten Tage bewahrt zu haben; es iſt wohl zum guten Theile dieſem Maaßhalten in der Aſcetik zuzuſchreiben, daß er ein ſo ſeltenes Alter erreichte, während wir Gerhard, Florentius und Zerbolt, die im Feuer der Bekehrung ſich übertriebenen Kaſteiungen hingaben [4]), frühe ſterben ſehen.

Hiermit wäre das Weſentlichſte von der Denkart des Thomas dargeſtellt. Nun könnte man verwundert fragen: und dieſe

---

1) De Discipl. Claustr. IX, 1: Si vis stabilem bene videndi ordinem servare, *inter duo extrema, per medium* iter incede.

2) Ebendaſ. IX, 3.

3) singularitatis caveas notam. Vergl. Sermon. ad Novit. II, 5. p. 42.

4) Das Excentriſche in der Aſcetik des Florentius deutet Thomas ſelbſt an Vita Flor. XVII, 1: Corpus suum jejunio et vigiliis rigide *nimis* castigavit.

ſtille, ganz in das Göttliche verſunkene Myſtiker, dieſer abgeſchloſſene, gehorſame, ſtreng katholiſche Mönch ſoll doch in die Reihe der **Vorbereiter der Reformation** geſtellt werden? Wir antworten getroſt: ja! — Freilich war Kempis nicht ein Vorläufer der Reformation in dem Sinne, wie Weſſel und ähnliche, er war nicht in jeder Beziehung, aber er war es doch in mehreren ſehr wichtigen und bedeutenden Beziehungen und man darf ſelbſt ſagen: im Kerne ſeines Weſens.

Es iſt wahr: **Thomas** war **ſtreng katholiſch** und taſtete nichts von allem dem unmittelbar an, was die Kirche ſanctionirt hatte. Er hielt ſich genau an das überlieferte Dogma und griff ſelbſt jene Lehren nicht an, die ſonſt vorzugsweiſe, auch damals ſchon, Anſtoß zu erregen pflegten, wie die Ablaßtheorie und die Transſubſtantiationslehre, zu welcher letzterer er ſich vielmehr ſehr entſchieden bekennt [1]). Er übte mit großem Eifer den ganzen vorhandenen Cultus, der ihm gerade ſo recht zu ſeyn ſchien, wie er war, und dringt auch mit beſonderem Eifer auf das characteriſtiſch Katholiſche, auf das durch die Meſſe vermittelte Gebet für die Abgeſtorbenen [2]), und beſonders auf den Dienſt der Heiligen, unter denen er namentlich die Schutzheilige ſeines Kloſters feiert, und noch mehr auf den Dienſt der Maria, welcher er eine ſo bedeutende Stellung im göttlichen Weltregiment gibt, daß er ſagt: „Wie könnte die Welt bei ihren Sünden noch fortbeſtehen, wenn ſich nicht die Mutter Gottes ihrer annähme [3])?“ Er erkennt nicht minder die beſtehende Hierarchie und Kirchenverfaſſung in ihrem ganzen Umfange, ſo wie das Prieſterthum in ſeiner Gott und Menſchheit vermittelnden Bedeutung [4]) an, und erhebt wenigſtens nirgends eine Stimme gegen die hierarchiſchen Verderbniſſe und ihren Druck, ſondern predigt vielmehr überall den kirchlichen Gehorſam

1) De Imit. Chr. IV, 2, 5.

2) Epistola 5. p. 176—178.

3) De Discipl. Claustr. cap. XIV: Nisi enim Maria quotidie, cum sanctis in coelo, pro mundo oraret: quomodo mundus adhuc stare posset? Vergl. Sermon. ad Novit. III, 4. p. 84.

4) De Imit. Chr. IV, 5, 3. Ebend. IV, 11, 6.

als eine der oberſten Tugenden. Die Autorität der Kirche ſteht ihm alſo völlig unverletzt, und es herrſcht überhaupt bei ihm das Princip der Unterwerfung und der Gläubigkeit vor, ſo daß er ſich lieber auch etwas Hartes und Ungerechtes gefallen ließ, und lieber etwas Falſches, namentlich leicht geglaubte Wunder mit in den Kauf nahm [1]), als daß er irgendwo Oppoſition gebildet oder eine Kritik geübt hätte, welche ihm nur wie ungläubiger Vorwitz vorgekommen wäre.

Es iſt ebenſo wahr: die Denkweiſe unſeres Thomas unterſcheidet ſich von der ausgebildet reformatoriſchen in manchen, nicht unwichtigen, Puncten. Offenbar zieht ſich in dieſelbe noch etwas von dem Pelagianiſirenden der mittelalterlichen Theologie hinein, namentlich in ſeinen der Darſtellung und Empfehlung des Kloſterlebens gewidmeten Schriften, in denen der Begriff des Verdienſtes eine nicht unbedeutende Rolle ſpielt. Er ſteht, wie die Myſtiker überhaupt, mehr auf dem johanneiſchen, als auf dem pauliniſchen Standpuncte [2]), von dem doch der Hauptimpuls zur Reformation ausging. Chriſtus iſt ihm mehr der Eingeborene vom Vater voller Gnade und Wahrheit, das Abbild Gottes und das Vorbild des gotteinigen und gottinnigen Lebens, als der Verſöhner und Erlöſer, das Kreuz Chriſti mehr Symbol des eigenen Abſterbens, als Vergegenwärtigung des Opfer- und Mittlertodes Chriſti, und darum iſt auch nicht die Rechtfertigung durch den Glauben, ſondern die Wiedervereinigung durch die Liebe der Mittelpunct ſeines ganzen religiöſen Denkens. Während Luther und die ihm Gleichgeſinnten den Hauptaccent auf den Glauben legen und es eher dulden, daß die Liebe, als daß der Glaube Gefahr laufe, legt Thomas den Hauptaccent auf die Liebe und läßt aus ihr alles Gute, aus ihrem Gegentheil alles Böſe entſpringen. Ja es ſchließt ſich an dieſes Princip der Liebe, wenn auch nicht der ganze Nomismus der mittelalterlichen Kirche, weil Thomas dazu viel zu innerlich und frei iſt, ſo doch noch etwas von der herge-

1) z. B. Sermon. ad Novit. III, 8. p. 104 u. 105. p. 107. u. a. St.

2) Er preißt daher auch vorzugsweiſe unter den Apoſteln den Johannes. Concio I. de Incarn. Chr. p. 150.

chten Geſetzlichkeit an, indem Thomas das ſittliche Leben mit er Menge von Regeln und Übungen umzäunt und namentlich Mönch einer äußeren Gebundenheit unterwirft, wie ſie dem hrhaft evangeliſchen Geiſte nicht entſpricht.

Aber trotz alle dem müſſen wir behaupten, daß zwiſchen dem blichen, demüthigen Thomas und dem heldenkühnen, frei daſchreitenden Luther, ſo fremdartig ihre Phyſiognomien einangegenüberſtehen, doch eine tiefe innere Verwandtſchaft, und daß Thomas ganzem Weſen ein nicht geringer reformatoriſcher halt ſey. Wir dürfen nur hier die negative Seite und die Art der chandlung religiöſer Gegenſtände nicht überſehen; aber auch das ſitive iſt nicht unbedeutend.

Freilich greift Thomas kein Kirchendogma an, aber er vertheidigt d begründet auch keines: er läßt ſich auf das Dogma als ſolches r nicht ein, ſondern er beſeelt und belebt es durch ſein frommes efühl, er bringt es gleichſam vom Herzen aus in Bewegung, er benutzt es als Vehikel ſeiner Myſtik und Aſcetik; ſein eigentliches Intereſſe aber iſt nicht ein dogmatiſches, ſondern ein ſittliches. Er verhält ſich zur ſtrengen kirchlichen Orthodoxie des damaligen Katholiismus, welche weſentlich durch die Scholaſtik, namentlich den Thoismus, repräſentirt wurde, nicht anders als der Pietismus zu der in Scholaſtik übergegangenen lutheriſchen Orthodoxie des 17ten Jahrhunderts. Wie der Pietismus, obwohl der Kirchenlehre ſich vollkommen anſchließend, doch durch überwiegende Werthlegung auf das practiſche Moment eine gewiſſe Gleichgültigkeit gegen die Strenge nd Schärfe des Dogmas, einen dogmatiſchen Latitudinarismus nd Indifferentismus herbeiführte, der dann im Verfolg, obwohl wider ſeinen Willen, in die rationaliſtiſche Oppoſition umſchlug, ſo rachte die practiſche Myſtik des 15ten Jahrhunderts, wie wir ſie ei den Brüdern des gemeinſamen Lebens, den Pietiſten des Katholicismus, und namentlich bei Thomas von Kempen finden, eine ihnliche Wirkung hervor; nur mit dem Unterſchiede, daß ſich, als n der proteſtantiſchen Kirche das Dogma geſtürzt war, der abſtracte Verſtand auf den Thron ſetzte, dort aber das Herz der Myſtik uch in der neuen theologiſchen Schöpfung, in der Theologie der

Reformatoren, fortwirkte. Die Scholastik und Mystik, wi
sie im 15ten Jahrhundert finden, hatten ihre ursprüngliche
lung vollständig gewechselt; anfänglich, im 12ten Jahrhu
war offenbar die Mystik vorzugsweise Vertreterin der Kirche,
wir dieß namentlich in dem Kampfe Bernhards gegen Abälar
den, dann hatte sich die Scholastik in ihren Hauptrepräsent
ganz der Kirche ergeben und war die eigentlich legitime The
geworden; in diesem Besitzstande war sie im 15ten Jahrhu
dagegen waren die Elemente der Opposition großentheils a
Seite der Mystik, und insofern nun Kempis auch in dieser
steht, insofern er offenbar antischolastisch ist, insofern er nu
religiöse und sittliche Bedeutung des Dogmas hervorhebt u
fast nur in den mystischen und ascetischen Lebensgebrauch ve
det, müssen wir ihm gerade in seiner Erbaulichkeit eine, wenn
bloß indirecte, dogmatisch auflösende Wirkung zuschreiben. Da
Interesse nicht im Dogma lag, zeigt auch der Umstand, daß
gegen Häretiker polemisirt: nicht die Ketzerei, sondern die Wel
kämpft er; die Sünde ist ihm die Häresie, gegen die er ste
Felde zieht. Auch hat er gar nicht das Exclusive, welches e
strengen Dogmatiker seiner Kirche zukommen muß. „Je
sagt er sehr schön [1]), „ist nicht immer da zu finden, wo ma
sucht; aber er ist oft da, wo man es am wenigsten meint.
mand maaße sich an, als ob er Christum allein h
keiner verachte den Andern, weil er nicht weiß, wie viel einer
im Verborgenen gefällt, obwohl er den Menschen unbekannt ist
verworfen scheint. Denn Jesus selbst war einst Vielen unbek
und es wurde von Wenigen eingesehen, wer und wie groß er

So verhielt es sich mit Thomas als Dogmatiker; nicht
ders war auch seine Stellung zum Cultus. Auch hier wa
treu, freudig, gewissenhaft in der Übung des Gegebenen.
es ist auch hier nicht das kirchliche Werk an sich, das Opus o
ratum, das für Thomas Werth hat, sondern die Gesinnung,
der es vollzogen wird, der Glaube und die Liebe, die sich d
offenbaren und dadurch hinwiederum Belebung und Nahrung

1) Concio XI. de Christo invento in templo p. 181. 182.

halten; es ist immer die Alles durchdringende Seele der Frömmigkeit, die er im Auge hat und schätzt. Vortrefflich spricht er seinen Standpunct in einer Äußerung über die kirchlichen Feste aus [1]): „Es gibt für mich kein Fest, wenn es nicht im Herzen gefeiert wird, und nur darum wird es häufig äußerlich verherrlicht, damit es mit desto mehr Theilnahme und Freude innerlich begangen werde; denn die äußeren Feste sind Anreitzungsmittel für die inneren und ein Vorschmack der ewigen Freuden... Alle unsere Feste sind vielmehr Vorspiele jener ewigen Festlichkeit [2]), als an und für sich wahre Feste zu nennen; sie werden nur im Lichte des Glaubens begonnen, dort aber im Lichte der Herrlichkeit vollendet."

Der Hierarchie endlich tritt er freilich auch nicht entgegen, sie ist für ihn überhaupt kein Object; er läßt sie stehen und mit stillen Schrittes an ihr vorüber. Das ganze äußere Kirchengebäude ist für ihn so gut wie gar nicht vorhanden, er hält sich nur an den in ihm lebenden Geist. Der Papst wird von Thomas in seinen zahlreichen Schriften gar nicht genannt; nur einmal gedenkt er seiner, um zu sagen, daß auch er, der sterbliche Mensch [3]), und seine bleierne Bulle, wie Alles, nichts sey [4]). Hatte er es je mit einem Papste, namentlich mit einem der unwürdigen Päpste des 15ten Jahrhunderts, zu thun gehabt, er würde ihn, wie der h. Bernhard, zur Buße, Selbstverleugnung, Verachtung auf das Irdische ermahnt haben. Die Verweltlichung der Kirche, so weit er sie erkannte, mußte dem durch und durch

1) Concio IV. de Nativitate Christi, p. 162. 163.

2) Ähnlich Doctrinale Juven. IX, 2. p. 216: Festa Christi et Sanctorum *designant* gaudia coelorum.

3) Vallis lilior. XXV, 3. p. 97.

4) Sapiens est ille, qui sperait millia mille.
Omnia sunt nulla, Rex, *Papa* et *plumbea bulla*.
Cunctorum finis: mors, vermis, fovea, cinis.

H. Hortul. Rosar. IV, 3. Womit zu verbinden Vallis lilior. XXV, 3: Nemo enim dici certitudinem vivendi habet, nec impetrare potest a *Papa* bullam nunquam moriendi, nec obtinere pecunia praebendam jugiter manentem, etc.

unweltlichen Thomas ein Greuel ſeyn; ſein ganzes Thun und Denken ruhte auf dem Worte Chriſti: mein Reich iſt nicht von dieſer Welt, und von dieſem Standpunct aus mußte er auch die Kirche betrachten [1]). Darum ſpricht er auch gegen das Streben, nicht bloß nach wiſſenſchaftlichen, ſondern auch nach kirchlichen Ehren [2]), gegen den Reichthum der Kirchen und Klöſter, gegen die Simonie [3]) und Cumulation der kirchlichen Stellen, gegen die Äußerlichkeiten des Mönchthums [4]).

Dieß Alles iſt jedoch, ſo ſehr es auch einen dem herrſchenden Kirchenthume entgegenſtehenden Sinn zeigt, mehr negativ. Wir haben aber noch auf bedeutenderes Poſitives hinzuweiſen. Erſtlich macht Thomas überall die chriſtlichen Grundprincipien der Innerlichkeit und Freiheit geltend, welche die Grundlagen der Reformation waren; und ſodann that er auch im Sinne ſeiner Brüderſchaft Manches, was mit in die allgemeine Strömung gehörte, die zur Reformation führte. Das innere Leben, die Geſinnung iſt ihm die Hauptſache: kein Werk, kein Äußeres hat für ihn Werth außer durch die Liebe; wo aber wahre Liebe iſt, wird Alles geheiligt. Ebenſo kennt er nichts Höheres als die Freiheit; die Freiheit des Geiſtes iſt ihm das oberſte Gut im innerlichen Leben [5]): abgelöſt ſeyn von allen Creaturen, abhängig nur von Gott, aber in dieſer Abhängigkeit vollkommen ſein ſelbſt und aller Dinge mächtig, das iſt ihm der Zielpunct, den der geiſtliche Menſch erſtreben ſoll. Zwar meint es Thomas damit nicht reformatoriſch, weil er dieſe Principien nicht nach außen anwendete, aber es iſt reformatoriſch, denn Luther und ſeine Freunde wollten daſſelbe, nur daß ſie auch die Conſequenzen nach außen vollzogen.

1) Vergl. Concio XXXVI. de sancta conversatione primitivae Ecclesiae, p. 251 u. 252.

2) Epist. IV. p. 175.

3) Vallis lilior. c. 25.

4) De Imit. Chr. I, 17. 2. Epist. 6. p. 179.

5) Libertas spiritus principale bonum in vita spirituali. Vita Gerh. XVIII, 3. Fili, ad istud diligenter attendere debes, ut omni loco et actione sis *intimus liber*, et tui ipsius potens, et *sint omnia sub te, et tu non sub eis*. De Imit. Chr. III, 28, 1.

Das reformbereitende Thun des Thomas aber bestand, wie das der Brüder vom gemeinsamen Leben überhaupt, vornehmlich darin, daß er sehr eifrig auf das Bibellesen [1]) und das Abschreiben der Bibel drang und dabei selbst mit Hand ans Werk legte, daß in der Schrift das höchste Gewicht nicht auf Moses und irgend ein Gesetz, sondern auf Christus und sein Evangelium, auf Gnade, Buße, Glauben und Liebe, auf den innerlich im Geiste Gottes anzueignenden [2]) Geist der Schrift legte [3]), daß er für die religiöse Erweckung und Belehrung des Volkes durch Predigten und Collationen wirkte, und daß er ein lebhaftes Interesse für die gelehrtere, namentlich auch philologische, Bildung der jüngeren Generation bethätigte. In diesem allem lagen Keime künftiger Entwickelungen, obwohl daraus eine Saat entsproß, die Thomas selbst nicht ahnete und die er auch, wenn man sie ihm vorgelegt hätte, kaum als das Gewächse seines Samens erkannt haben würde. Doch ist zu bemerken, daß schon unmittelbar unter dem Einflusse des Thomas ein Mann sich bildete, bei dem wir diese Keime bis zu einem hohen Grad entwickelt finden, der alsbald zu schildernde Johann Wessel.

Zunächst wenden wir uns von dem Hauptrepräsentanten der christlichen Mystik der Brüder wieder zur Geschichte des Ganzen, insonders um den in vieler Beziehung merkwürdigen Verfall der Genossenschaft und deren Nachwirkungen zu betrachten.

1) Vallis lilior. c. 21. §. 2.
2) De Imit. Chr. I, 5, 1.
3) Ebendas. III, 2, 1 ff.

Vierter Theil.

Angriffe gegen das Institut des gemeinsamen Lebens. Verfall und Nachwirkungen desselben.

Erstes Hauptstück.

Angriffe, besonders von Seiten der Bettelmönche.

Neben der inneren Entwickelung und äußeren Verbreitung der Gemeinschaften läuft eine Reihe von Angriffen und Kämpfen her, wodurch das Aufblühen des Institutes in der Hauptsache nur gefördert wurde. Diese Angriffe gingen vom Klerus, noch mehr von den Bettelmönchen aus. Wie schon Gerhards Predigten den Geistlichen Anstoß gegeben hatten, so auch die einiger seiner Nachfolger; da aber später die Brüder von dieser Thätigkeit mehr zurücktraten, um sich einem practisch-beschaulichen Leben und Volksbildung durch Schule und Seelenleitung zu widmen, regten sie besonders die Bettelmönche gegen sich auf. sahen sich durch die ächte Frömmigkeit der Brüdergemeinsch beschämt, der Jugendunterricht wurde ihnen entrissen, ihr ger Einfluß auf das Volk geschwächt und durch dies Alles Ansehen und Einkommen bedeutend gemindert. Ein Musterbild des Bettelmönchthums, Bruder Bartholomäus vom Augustiner-Eremiten Orden, erhob sich zuerst gegen die neuen Stiftungen, und nicht ganz ohne Erfolg. Die Schöffen zu Kampen ließen die Freunde und Anhänger Gerhards aus der Stadt ver-

reiben, unter ihnen den Rector der Schule Werner Reynkamp, dem das Betreten des Gebietes auf zehn Jahre unterſagt wurde. An ihn ſchrieb der muthige Gerhard Groot[1]): „Möget ihr die Gefahr äußeren Güterverluſtes gleichmüthig ertragen. So haben die Heiligen auch gethan. Die irdiſchen Gefahren ſind nichtig, wenn wir den himmliſchen Lohn ins Auge faſſen. Freuen wir uns, daß wir einigermaaßen der Welt gekreuziget ſind, oder die Welt gekreuziget haben. Unſere Sache iſt rechtmäßig und heilig, möchten doch einige von uns dadurch zur Krone gelangen!"

Die Angriffe dauerten fort und richteten ſich beſonders auf die eigenthümliche Stellung, welche das ganze Inſtitut des gemeinſamen Lebens gegen das Mönchthum einnahm. Man erinnert ſich, daß die Heiden zu den Chriſten der erſten Jahrhunderte ſagten: Ihr bekennet eine Art Religion, die doch keine wirkliche, hiſtoriſch und rechtlich begründete iſt, denn ihr verehrt weder den alten Nationalgott der Juden, noch unſere angeſtammten Götter, ihr ſeyd ein Zwittergeſchlecht, ſo etwas Drittes[2]), was eigentlich nicht vorhanden ſeyn ſoll; ihr dürft gar nicht exiſtiren[3]). Ähnlich ſprachen jetzt die Mönche zu den Brüdern des gemeinſamen Lebens: Wenn ihr ordensmäßig lebt und doch keinen wahren Orden bildet, ſo ſeyd ihr zweideutige Leute; eure Stellung iſt durch das Geſetz nicht anerkannt, ſondern kirchlich illegitim, und ihr müßt aus derſelben heraus, entweder ganz in die Welt oder ganz in das Mönchthum hinein, ſo aber könnt ihr nicht fortbeſtehen. Durch ſolche und ähnliche Reden wurde Gerhard Zerbolt veranlaßt, eine

1) Das Ganze iſt erzählt in Revii Daventria illustr. p. 31. 32. Vergl. Vita Gerh. IX, 1, wo aus einem Briefe Gerhards an die Prieſter zu Amſterdam Folgendes mitgetheilt iſt: „Laſſet euch nicht erſchrecken, meine Theuerſten, wenn ihr von der Erhebung der Kampener wider mich höret. Alles wird gehen, wie Gott es will. Die Kirche wird wunderbar zunehmen in Kampen, Gott dem Höchſten ſey Lob und Preis! Die Liebe brenne unter uns nicht ſchwach, ſondern gewaltig. Dieſen Koth aber laſſet uns verachten und zum Lobe des Schöpfers als Beiſpiele des Höchſten (exemplaria altissimi, Abbilder Gottes) uns darſtellen."

2) Genus tertium.

3) Non licet esse vos.

beſondere Schrift[1]) über die Lebensweiſe frommer Brüdergemeinſchaften abzufaſſen, worin er das wahre Verhältniß derſelben zum Kloſterleben entwickelte und zugleich zeigte, daß die Vereine weder einen neuen Orden, noch ein Collegium, noch eine Körperſchaft bildeten, und am wenigſten den Namen verbotener Conventikel verdienten[2]). Conventikel, ſagt er, ſind geheime Zuſammenkünfte, und dieſe kommen nur Verſchworenen, Ketzern und Empörern zu, dergleichen Verbrechen aber liegen den Brüdern ferne. Zu einer Körperſchaft oder einem Collegium gehören gewiſſe rechtliche Formen und Einrichtungen z. B. erwählte Vorgeſetzte, ein Syndikus und dergl., was bei den Brüdern auch nicht ſtatt hat. Ebenſo wenig machen ſie einen neuen Orden; ein Orden beruht immer auf dreierlei: dem Gelübde, der Regel und dem Gehorſam, der an Gottes Stelle einem Menſchen geleiſtet wird; von allem dem kommt hier nichts vor. Die Brüder leben nur in einem Hauſe beiſammen, was die apoſtoliſchen Chriſten — eine Vergleichung, die jedoch nicht ganz paßt — in den ſogenannten Hausgemeinden auch gethan; ſie zeichnen ſich höchſtens durch eine vollkommen erlaubte Einfachheit, keineswegs aber durch Gleichförmigkeit der Kleidung in Form und Farbe aus, vielmehr wählt jeder ſeine Kleidung nach Gutdünken und wechſelt darin nach Belieben. Die Gütergemeinſchaft, wie ſie bei den Brüdern geübt wird, das heißt ſo, daß jemand das Recht der Verwaltung und des Gebrauches ſeiner Habe an das Gemeinweſen frei abtritt, iſt etwas völlig Tadelloſes und ebenſowohl den Laien wie den Klerikern erlaubt. Der Gehorſam braucht nicht bloß, wie im Mönchsleben, dem Vorgeſetzten geleiſtet zu werden, er kann auch zwiſchen Gleichen, wie es die Brüder ſind, ſtatt finden, wenn einer den andern zu dem antreibt und ermahnt, wozu er ſchon von ſelbſt ver-

1) Auszüge daraus gibt die Daventria illustr. p. 36—40.

2) ... minime autem *conventiculi* nomine hae cohabitationes dicendae sint. Und dann in der Folge: gravius autem errare, qui *conventiculorum* convicium eis ausint facere, cum conventicula sint conspiratorum, haereticorum, seditiosorum, qualia crimina in sese non agnoscant. Daventr. illustr. p. 37.

[illegible]ichtet iſt. Das Sündenbekenntniß, ſofern es eine ſacramentli-
, von Abſolution und Buße begleitete Handlung iſt, geſchieht
r geſetzmäßig nur bei dem verordneten Prieſter, aber in Er-
gelung eines ſolchen, bei leichteren Sünden und wenn bloß
her Rath und Beiſtand geſucht wird, kann ein Sündenbe-
niß als freier Herzenserguß auch bei einem Laien niedergelegt
n; denn dazu iſt nicht Schlüſſelgewalt oder Gelehrſamkeit,
rn nur der rechte Geiſt und Erfahrung erforderlich. Ein ſol-
Sündenbekenntniß kann von der wohlthätigſten ſittlichen Wir-
ſeyn; deßhalb iſt es auch bei den Brüdern gegenſeitig einge-
t). Außerdem haben die Brüder auch noch andere Gewohn-
t und beſtimmte Ordnungen; aber ohne ſolche exiſtirt gar keine
einſchaft, keine Familie, kein Gymnaſium, keine Anſtalt.
n es nur unſchuldige und löbliche Sitten ſind! Dazu gehört
die Handarbeit, die von dem Apoſtel Paulus und den frömm-
Männern durch Wort und Beiſpiel empfohlen wird. Und
nn die Brüder, die in einem Hauſe wohnen, mit einander be-
n und arbeiten, zugleich aufſtehen und ſich niederlegen, ſo thun
e nur, was in wohl geordneten Familien auch geſchieht; ja in
vielen Städten beginnen und endigen die Handwerker ihr Geſchäft
uf denſelben Glockenſchlag, und ſind deßwegen doch keine Mön-
he. Mithin ſind die Brüder vom gemeinſamen Leben weder in-
erlich noch äußerlich als Mönchsorden zu betrachten.

Solcher Vertheidigungsgründe ungeachtet waren die Bettel-
önche, beſonders die von der Inquiſition, fortdauernd heftige
egner des Inſtituts. Auch im fünfzehnten Jahrhundert wieder-
hlten ſie ihre Angriffe. Namentlich benutzten ſie die Gelegenheit
er glänzenden Kirchenverſammlung zu Conſtanz, die ja nach al-
n Seiten Friede, Ordnung und Feſtigkeit in das zerrüttete kirch-
he Leben bringen ſollte, um die Brüder als Ketzer und Empörer
ider die Kirchengeſetze gänzlich zu unterdrücken. Dieſer Angriff,
iewohl nur eine neue Wendung des älteren, iſt doch ſo merkwür-
g und für die Denkweiſe jener Zeit ſo characteriſtiſch, daß wir
n genauer ſchildern müſſen. Das Eigenthümliche liegt darin,

1) Daventr. illustr. p. 39.

daß man dabei über den Begriff von Religion und deſſen Anwendung auf eine Art ſtritt, wie es durchaus nur im Mittelalter geſchehen konnte. In den Worten drückt ſich der Geiſt der Zeiten, in der Geſchichte ihres Gebrauchs die Geſchichte der Ideen aus. So hier. Der Begriff von Religion hatte ſich nach und nach ſo vergröbert, und zu gleicher Zeit die Verehrung gegen das Mönchsleben ſo excentriſch geſteigert, daß die vollendete Religion mit dieſer Lebensform zuſammen zu fallen, daß Religion und Mönchthum eins und daſſelbe zu ſeyn ſchien. Wie früher die erſten Verbreiter des Mönchslebens im Morgenlande z. B. Gregor von Nazianz und Baſilius daſſelbe ausſchließlich mit dem Ehrennamen der Philoſophie und die Mönche als die Philoſophen bezeichnet hatten, ſo nannte die ſchwärmeriſche Verehrung des Mittelalters das Mönchthum Religion, die Orden Religionen, ihre Mitglieder Religioſen. Das Kloſterleben war der Stand der Vollkommenheit, die wahre Religion, die einzelnen Orden waren die Religionsformen, die Confeſſionen des Mittelalters. Dieſen Sprachgebrauch finden wir ſchon bei dem maſſiliſchen Presbyter Salvianus im fünften Jahrhundert [1]), und von da an gewöhnlich. In dieſem Sinne verbietet der dreizehnte Canon des Lateranconcils von 1215 unter Innocenz III. aufs ſtrengſte, es ſolle, damit nicht eine verwirrende Verſchiedenheit der Religionen eintrete, niemand mehr eine neue erfinden d. h. einen neuen Orden aufbringen. In dieſem Sinne wurden auch die Brüder des gemeinſamen Lebens angeklagt, ſie übten Alles, was zu einer Religion gehöre, ohne ſich doch an eine wirkliche beſtehende anzuſchließen [2]), ſie ſeyen alſo eine in ſich widerſprechende, im kirchlichen Leben nicht zu duldende Erſcheinung. Ein Predigermönch der Provinz Sachſen, der Diöceſe Merſeburg [3]), Namens Matthäus Grabow, übernahm es, die-

1) *Du Cange* Glossar. med. et inf. Latin. T. III. p. 633. 634. s. v. religio.

2) Die Brüder wollten auch nicht *Religiosi* heißen, und die deventer'ſchen Fraterherren nahmen ſelbſt den durch Nicolaus von Cuſa ihnen angebotenen Titel Canonici nicht an. Delprat S. 93.

3) Die Daventr. illustr. p. 67. bezeichnet ihn als Mitglied des Conventus Wismariensis.

ſes zu Conſtanz gegen ſie geltend zu machen [1]). Geſtützt auf ſeine Bekanntſchaft mit den Verhältniſſen, die er ſich als ehemaliger Lector des Convents zu Gröningen erworben haben müſſe, übergab er dem neuen Kirchenoberhaupte Martin V. eine Klageſchrift, worin er beſonders den Punct durchführte, daß die Brüder die drei Mönchsgelübde der Armuth, der Keuſchheit und des Gehorſams beobachteten, ohne doch einem beſtimmten Orden, einer Religion, anzugehören; das ſey gegen alle Kirchengeſetze, es ſey eine Todſünde, die auch der Papſt nicht vergeben, ein innerer Widerſpruch, den auch die göttliche Allmacht nicht beſeitigen könne. Zum weltlichen Stande gehöre weſentlich der Beſitz zeitlicher Güter, zum Stande der Religioſen die Entſagung davon; wolle jemand dieſe Entſagung üben, ſo müſſe er ſich nothwendig an eine wahre, das heißt vom apoſtoliſchen Stuhl genehmigte, Religion anſchließen; bleibe er aber in der Welt und thue es doch, ſo ſey dieß jederzeit der augenſcheinlichſte Widerſpruch, weil es in ſich ſchließe, daß ein Weltlicher ein Religioſe ſey und umgekehrt, und wer dieß thue, ſey der Urheber einer kirchlichen Monſtroſität, ein Übertreter der kanoniſchen Geſetze, ja, indem er ſich und den Seinigen den nöthigen Lebensunterhalt entziehe, ein Menſchenmörder, und verfalle durch dieß Alles in eine Todſünde. Mithin ſeyen die Brüder vom gemeinſamen Leben und mit ihnen alle ihre Beſchützer und Vertheidiger an und für ſich excommunicirt und ewiger Verdammniß preisgegeben.

Dieſem ſchamloſen Angriffe trat in Verbindung mit dreizehn andern ausgezeichneten Theologen der gewichtvollſte Redner jenes Concils, Johann Gerſon, kräftig entgegen, indem er zugleich die Gelegenheit benutzte, die freimüthigſten Worte über die Bedeutung oder eigentlich über die Bedeutungsloſigkeit des Mönchslebens zu ſagen. Aufgefordert von dem Cardinal Antonius von Verona gab der große Kanzler von Paris am 3ten April 1418 ſein Gut-

1) Die Verhandlungen über die ganze Sache ſtehen bei *von der Hardt* Acta Concil. Const. T. III. p. 107—121. Womit zu verbinden Daventr. illustr. p. 67 sqq.

achten [1]) in folgendem Sinne ab: Nicht eine Ordensregel iſt die wahre Religion, ſondern die wahre Religion, das Chriſtenthum, iſt die einzige und allgemeine Ordensregel, die Chriſtus ſelbſt beobachtete und jeder auch ohne beſonderes Gelübde beobachten darf und ſoll. Dieſe bedarf aber zu ihrer Vollendung nicht noch anderweitiger Vorſchriften. Das ſind, wie ſchon Anſelm ſagt, nur gemachte Religionen. Bloß aus Mißbrauch und Anmaaßung nennt man ſie Stände der Vollkommenheit, da ſich doch häufig die unvollkommenſten Menſchen dazu bekennen und viele dadurch im Guten nur gehindert werden, ſo daß es für ſie viel beſſer geweſen wäre, in der Welt fortzuleben. Wenn man aber auch in der chriſtlichen Religion zwei Lebensweiſen unterſcheiden will, die eine der Weltleute, die andere der ſogenannten Religioſen, die ſich zu den gemachten Religionen bekennen, ſo ſind doch beide nicht in der Art entgegengeſetzt, daß ſich nicht Vieles, was den Religioſen zukommt, auch für die Weltlichen und zum Theil in noch höherem Grade eignete. Jedenfalls kann jemand außerhalb der gemachten Religionen, mit oder ohne Gelübde, die chriſtliche Religion in ihren Vorſchriften und Rathſchlägen vollkommen beobachten. Mithin iſt die Meinung des Bruders Matthäus eine thörichte, ungeſunde, ja blaspheme Phantaſie, welche nicht bloß die ohne Gelübde lebenden Prälaten, ſondern auch Chriſtum von der Religion ausſchließt. Alles aber, was er gegen die vorbringt, welche außerhalb der gemachten Frömmigkeitsformen Armuth, Keuſchheit und Gehorſam üben, fließt aus dem Grundirrthum, daß das Mönchsleben die vollkommene Religion ſey. Es iſt alſo nothwendig, daß dieſe verderbliche Lehre öffentlich und förmlich unterdrückt und ihr Urheber, wenn er ſie noch ferner vertheidigt, ſo in Gewahrſam gebracht werde, daß er nicht weiter ſchaden kann. Dem edlen Gerſon ſtand der Cardinal von Cambrai, Peter d'Ailly, kräftig zur Seite, indem er dem mit Unterſuchung des Gegenſtandes vom Papſte beauftragten Cardinal ebenfalls erklärte [2]), die Schrift des Dominikaners ſey als

1) *Von der Hardt* Acta Concil. Const. T. III. p. 115. *Gersonii* Opera edit. du Pin. T. I. p. 467—474.

2) *Von der Hardt* Acta Concil. Constant. T. III. p. 112—115.

ketzeriſch dem Feuer zu übergeben, das Urtheil über den B
aber den „Herren Juriſten" anheimzuſtellen. So wurde
dem Beſchluſſe der päpſtlichen Commiſſion, die für die
gebildet worden war, Grabow's Schrift und Lehre als dem
ſchen Glauben zuwiderlaufend verdammt; Grabow ſelbſt a
rete ſich durch Wiederruf ſeiner Meinungen. Hiermit wa
gleich durch Papſt und Concil die Inſtitute vom gemeinſam
ben aufs Neue anerkannt. Dieſem Vorgang Martin's V.
dann auch noch andere Päpſte, namentlich Eugen IV. i
Bulle vom Jahre 1457 [1]) und Sixtus IV. in einer Bull
Jahre 1474, wodurch den Brüdern vom gemeinſamen Le
wiſſe Rechte, z. B. ohne irgend ein Hinderniß die prieſterli
ihe andere Weihe zu empfangen, ertheilt wurden.

Zweites Hauptſtück.

Verfall der Brüderſchaft. Urſachen deſſelben. Par

Unter ſolchen Kämpfen verbreiteten ſich die Stiftung
Brüder in weitem Umkreiſe und erhoben ſich zu bedeutende
te. Faſſen wir hier noch die Hauptmomente ihres E
kommens und Sinkens kurz zuſammen. Da die Mitgli
Vereine in der erſten Zeit, wenn auch nicht ausnahmlos
doch in weit überwiegender Mehrzahl, ein exemplariſche
führten, und ihre Anſtalten ſich vielfach nützlich erwieſen,
den ſie nicht allein von Privatleuten reichlich bedacht, ſonde
von ſtädtiſchen Obrigkeiten unterſtützt und zum Theil ſel
kirchlichen Behörden gefördert [2]). Die öffentliche Meinu
ihnen in hohem Grade günſtig. Zwar könnte uns das Urt

1) Dieſelbe iſt abgedruckt in der Daventr. illustr. p. 68 u. 6

2) So geſchah es z. B., daß ein Bruder, der zur Errichtung ein
nach Lüttich geſchickt war, ſich dem Spiel und Trunk ergab und ein
der Jugend wurde; weßwegen auch alsbald, im J. 1428, die ganz
vom Biſchof wieder aufgehoben wurde. Delprat S. 69.

3) In Utrecht bekamen die Brüder bei ihrer Niederlaſſung von
geſchenkt: ein Haus 300 rheiniſche Gulden, ein Prieſtergewand von

Erasmus in dieſer Annahme irre machen: er betrachtet die Bruderhäuſer nur als Anſtalten, in denen die Jugend durch harte Behandlung für das Kloſterleben zubereitet und geſchmeidigt werde, er ſpricht ihren Schulen die Fähigkeit ab, den Jünglingen eine wahrhaft liberale Bildung zu geben und klagt darüber, ſelbſt in einer ſolchen Anſtalt zwei Lebensjahre verloren zu haben [1]); allein, wenn wir erwägen, daß dieſe Äußerungen in einem Briefe vorkommen, der gegen alles Kloſterartige höchſt polemiſch iſt, daß dagegen Erasmus an andern Orten den Unterricht des Hegius und den Einfluß des Sintius auf ihn lebhaft rühmt [2]), das Freie, Ungezwungene in der chriſtlichen Vereinigung der Brüder vollkommen anerkennt und ſogar bedauert, ſich nicht einem Fraterhauſe vollkommen angeſchloſſen zu haben [3]); wenn wir zugleich bedenken, daß Erasmus für die tiefere Grundlage der Brüderſchaft, die practiſche Myſtik, ſo gut wie gar keine Empfänglichkeit und gegen das Aſcetiſche ſogar einen Widerwillen hatte: ſo zerfällt das Üble, was er ihnen nachſagt, wieder ziemlich in Nichts, oder zeigt wenigſtens nur, daß ihre Schulen in der ſpäteren Periode, gegen Ende des 15ten Jahrhunderts, mit der raſch fortſchreitenden Bildung nicht überall gleichen Schritt hielten, daß einzelne unter dieſen Schulen eine ſehr unzulängliche Einrichtung hatten. Vollkommen aufgewogen aber werden die nachtheiligen Äußerungen des Erasmus durch die Anerkennung und Theilnahme, welche im 15ten Jahrhundert Gerſon und ſelbſt im 16ten noch Luther und Melanchthon [4]) den Vereinen zu Theil werden laſſen.

---

couleur und einen ſilbernen vergoldeten Becher. Ebenſo zeigte ſich auch der biſchöfliche Vicarius günſtig. Delprat S. 62. Auch der Biſchof von Utrecht, Friedrich von Blankenheim, wird bei Thomas von Kempen gerühmt als omnium devotorum patronus pius et gloriosus. Vita Jo. Binkerink sect. 7.

1) Epist. ad Lamb. Grunnium, in append. Epist. ed. Clerici, ep. CDXLII. col. 1821 u. 22. Delprat S. 96 u. 108.

2) In ſeiner Autobiographie ſagt er: Daventriae primum cepi odorem melioris doctrinae ex pueris collusoribus, qui audiebant Zinthium.

3) S. die Stellen bei Delprat S. 109 in den Anmerkungen.

4) Was Gerſon betrifft, ſ. die oben angeführten Stellen; Luther's und Melanchthon's Zeugniſſe werden unten vorkommen.

Wir müſſen in Betreff der allgemeinen Zuſtände des Inſtituts die Zeiten unterſcheiden. Die Wirkſamkeit der Brüder umfaßt beinahe zwei Jahrhunderte. Ihre Blütezeit erſtreckt ſich vom Anfange des 15ten bis zum Anfange des 16ten Jahrhunderts. In dieſer Periode entwickelten ſie einen friſchen religiöſen Geiſt, gaben dem Volke einen mächtigen Impuls, belebten und verbeſſerten unverkennbar das Unterrichtsweſen; ein reformatoriſches Concil trat für ſie in die Schranken, bedeutende Päpſte, wie Martin V., Eugen IV., Pius II. waren ihnen günſtig, einflußreiche Kirchenhäupter, wie der Cardinal Cuſanus, nahmen ſich ihrer an [1]); das erbauungsbegierige Volk, die lernbegierige Jugend ſtrömte ihnen von allen Seiten zu. In dieſer Zeit, namentlich zwiſchen 1425 und 1451, wurden auch die meiſten Bruderhäuſer geſtiftet. In den Niederlanden finden wir die Brüder außer den erſten Stiftungen zu Deventer, Zwoll und Windeſem, vornehmlich zu Amersford, Hoorn, Delft, Hattem, Herzogenbuſch, Groeningen, Gouda, Harderwijk, Utrecht, Brüſſel, Antwerpen, Löwen, Gent, Grammont, Nimwegen und Doesburg; außerhalb der Niederlande in Emmerich, Münſter, Köln, Niederweſel, Osnabrück, Hildesheim, Herford, Roſtock, Kulm [2]); ja die Pflanzungen erſtreckten ſich den Rhein hinauf bis nach Schwaben hinein [3]) und im mittleren Deutſchland bis nach Merſeburg [4]). Im Laufe des 16ten Jahr-

1) *Dumbar* Analect. I, 173. Delprat S. 82 u. 91. Nicolaus von Cuſa war ſelbſt ein Zögling der deventer'ſchen Schule.

2) Die ausführliche Beſchreibung und Geſchichte der einzelnen Fraterhäuſer ſ. bei Delprat S. 12—87.

3) Pfiſter Eberhard im Bart, S. 216. Eberhard (geſt. als Herzog von Würtemberg 1496) gebrauchte die Brüder vom gemeinſamen Leben zur Verbeſſerung des würtembergiſchen Clerus, beſonders in den Stiftern Urach und Sindelfingen. Vergl. Cleß Verſuch einer kirchl. Geſch. Würtembergs vor der Reformation S. 271.

4) Delprat S. 80. Nach Norddeutſchland verbreiteten ſich die Vereine beſonders gegen Ende des 15ten Jahrhunderts; indeß erlangten ſie hier nie den Einfluß, wie in den Niederlanden; ſie hatten weder ſo bedeutende Lehrer, noch ſo ausgezeichnete Schüler aufzuweiſen. — In Kulm hatten ſie viel mit der preußiſchen Geiſtlichkeit zu kämpfen. Delprat S. 77.

hunderts nahmen die Brüderanſtalten ſichtlich ab: das letzte Bruderhaus wurde zu Cambrai im Jahre 1505 geſtiftet, ging aber ſchon 1554 wieder ein[1]); in dem ſonſt ſo berühmten Hauſe zu Zwoll genoſſen 1579 nur noch drei Studenten die Koſt gegen 32—33 Goldgulden[2]); zu Roſtock ſtarb 1575 das letzte Mitglied des Bruderhauſes, Heinrich Arſenius, ein frommer, klaſſiſch gebildeter, allgemein verehrter Mann, in dem der Geiſt der Brüderſchaft, ehe ſie zu Grabe ging, noch einmal wie in einem ſchönen Bilde ſich darſtellte[3]); nur ganz wenige Anſtalten, wie die zu Münſter, dauerten noch bis ins 17te Jahrhundert[4]), wie Ruinen einer längſt dahingeſchwundenen Zeit.

Das Inſtitut konnte mit Ehren abtreten; es hatte ſeine Beſtimmung erfüllt. Für uns iſt es nur noch merkwürdig, die Urſachen ſeines Verfalls ins Auge zu faſſen. Nicht Angriffe von außen brachten der Genoſſenſchaft den Untergang, ſondern ſie zerfiel von ſelbſt inmitten einer ganz neuen religiöſen und geiſtigen Entwickelung der Zeit. Wenn der Verein früher dadurch groß geworden, daß er die tieferen Bedürfniſſe der Zeitgenoſſen trefflich befriedigte, ſo ging er jetzt dadurch zu Grunde, daß er, von der Zeit überflügelt, die Befriedigung dieſer Bedürfniſſe andern Kräften überlaſſen mußte. Es iſt belehrend und hängt genau mit unſerm Zwecke zuſammen, dieß im Einzelnen zu betrachten.

Um von dem Äußerlichſten zu beginnen, ſo war, wie mehrfach bemerkt, eine Hauptbeſchäftigung der Brüder das Bücherabſchreiben. Dieß verlor ſeine Wichtigkeit mit der Erfindung und Ausbreitung der ſo viel wohlfeiler[5]) und raſcher zum Zwecke führenden Buchdruckerei, und zwar um ſo mehr, je ent-

1) Ebendaſ. S. 71.

2) Ebendaſ. S. 36.

3) S. über ihn Mohnike zu Delprat, Anhang Nro. 4. p. 172 und das dort Angeführte.

4) Delprat S. 76.

5) Man bedenke den Unterſchied, wenn wir nur folgendes Factum anführen: was J. 1458 ſchrieb, auf Beſtellung des Decan Herm. Droem, Jac. Enkhuyzen eine Bibel in Fractur, die ſich noch bei St. Marien zu Utrecht befindet, für 500 Goldgulden. Kiſt u. Royaards kirchenh. Arch. VI, 300.

schiedener die neuerfundene Kunst in der ersten Zeit ihrer Ausbildung gerade auf die nämlichen Gegenstände angewendet wurde, auf die sich bisher die Schreibthätigkeit der Brüder gerichtet hatte: auf die heilige Schrift, theologische Werke und Schulbücher. Das Nächste war nun zwar, daß sich die Brüder selbst die neue Erfindung aneigneten: als die Pressen Gutenberg's, Faust's und Schöffer's in Mainz und Eltvill immer erfolgreicher arbeiteten, schafften sich die Brüder zu Marienthal (Mergenthal) bei Geisenheim im Rheingau, die sich bisher vorzugsweise mit Bücherabschreiben beschäftigt, auch eine Druckerei an, vielleicht schon um 1468, gewiß aber um 1474 [1]); ebenso wurden in den Bruderhäusern zu Herzogenbusch, zu Gouda, zu Löwen, zu Rostock und dem Kloster Hem bei Schoonhoven Druckereien angelegt [2]); auch war einer der ersten ausgezeichneten pariser Buchdrucker Jodocus Badius Ascensius, der sich durch gute Ausgaben alter Klassiker verdient machte, ein Zögling der Brüderschule [3]). Aber die neue Kunst breitete sich bald in allen gebildeten Ländern so mächtig aus, daß das, was die Brüder mit ihren mäßigen Mitteln hierin thun konnten, etwas sehr Geringes war; bisher hatten sie durch ihr Abschreiben in einer gewissen Einzigkeit des Verdienstes dagestanden, jetzt verloren sie sich wie ein Tropfen in dem ungeheuern Strom, der schon im 16. Jahrhunderte so gewaltig anschwoll.

Ein zweites Hauptverdienst der Brüder war das Schulwesen: sie gründeten viele Schulen, wo vorher keine waren, sie verdrängten den mönchischen Unterricht durch einen besseren, sie förderten unzählige Jünglinge in ihren Studien und bildeten in ihrer Mitte nicht wenige gute Lehrer. Aber auch in dieser Beziehung wurden sie von der fortschreitenden Entwickelung gleichsam entsetzt. Ihre besten Schüler, nachdem sie zu Männern herange-

1) Schaab Erfindung der Buchdruckerkunst, Mainz 1831. Th. 3. S. 358.

2) Delprat S. 49. 52. 54. 70. 77. 85. 144. Über die Druckerei der Brüder zu Rostock s. insbesondere das gelehrte Werk: G. C. F. Lisch Geschichte der Buchdruckerkunst in Mecklenburg bis z. J. 1540, Schwerin 1839, und Auszüge daraus von Mohnike im Anhang zu Delprat Nro. 4. S. 170 ff.

3) Er hieß *Ascensius*, weil er zu Asche bei Brüssel (im J. 1462) geboren war. Über seine typographische Thätigkeit s. Delprat S. 52.

wachſen, wie Alexander Hegius, Hermann van den Bu
Ludwig Dringenberg und andere, errichteten ſelbſtändige S
len, und da ſich in dieſen Anſtalten der Kreis der humaniſti
Bildung, im Vergleich mit dem immer etwas beſchränkten,
tiſch engen Standpuncte der Brüder, viel umfaſſender und
geſtaltete, ſo zogen ſie bald die beſten Kräfte an ſich und die S
len der Brüder wurden mehr und mehr verlaſſen. Auch trat
die neue Anregung für klaſſiſche, beſonders griechiſche Lite
von Italien her hinzu; der Ort aber, wo dieſe beiden Bildu
elemente, das aus den Niederlanden ſtammende und das übe
Alpen kommende, zuſammentrafen und ſich zu einem neuen S
zen der freien und wahrhaft klaſſiſchen Humanitätsbildung d
drangen, war zunächſt nicht Holland, ſondern das Land, welches
da an in der wiſſenſchaftlichen Bildung das Herz Europa's wi
Deutſchland; hierher zogen ſich auch die ausgezeichnetſten Ni
länder, wie L. Dringenberg, Rud. Agricola, Deſ. Er
mus[1]), und hier entfaltete ſich nun unter dem Zuſammenwi
der reichſten Kräfte, auch Deutſchlands ſelbſt, eine Blüte
Sprach- und Alterthumsſtudien auf Schulen und Univerſit
welche die Leiſtungen der Brüder weit hinter ſich zurückließ. D
chen Bruderhäuſern blieb, wenn ſie unter dieſen Umſtänden b
hen wollten, nichts übrig, als ſich einfach in ſolche Schulanſta
wie man ſie jetzt überall in Deutſchland und Holland anlegte,
weder ſelbſt zu verwandeln oder verwandeln zu laſſen[2]).

Ein Drittes, was man den Brüdern zu danken hatte,
das Emporbringen der Mutterſprache auf dem religiöſen
biete. Auch dieſes Verdienſt erloſch als ein beſonderes, ſobal
allgemein wurde. Schon zu gleicher Zeit mit Groot hatte
Tauler deutſch gepredigt; ihm folgten andere Myſtiker und M
ner des Volks, unter denen vornehmlich Geiler von Kaiſe
berg als deutſcher Prediger berühmt iſt; zu gleicher Zeit wu

1) Dringenberg legte eine blühende Schule zu Schlettſtadt an, A
cola wirkte zu Heidelberg, Erasmus bekanntlich vorzugsweiſe zu B
und Freiburg im Breisgau.

2) Delprat S. 67. 73.

in Deutschland viele religiöse Tractate, namentlich mystische, wie die deutsche Theologie u. a. in der Muttersprache geschrieben und versuche mit Übersetzungen der Bibel gemacht[1]); als nun aber endlich Luther diesen Bestrebungen die Krone aufsetzte und die Reformation der Muttersprache die freieste Bahn brach, da war das, was die Brüder im Kleinen begonnen, im Großen vollendet, und sie konnten bescheiden vom Schauplatze treten.

Am meisten überhaupt wurden sie durch die Reformation in ihrer Stellung gebracht, denn dadurch wurde dem Besseren, das sie gewollt, eine höhere geistige Erfüllung, das Beschränkte, Particularistische aber, was ihnen anhing, mußte von selbst fallen. Die Brüder hatten in Beziehung auf die Reformation eine mittlere Stellung; auf der einen Seite waren sie gut kirchlich, auf der andern Seite pflegten sie in ihrer Mitte reformatorische Elemente; dieß ging, so lange die Stunde der Entscheidung noch nicht geschlagen hatte. Als aber mit Luther die Zeit der Krisis eintrat, war diese vorbereitende Richtung, welche das Katholische noch, embryonisch, auch das Protestantische zugleich in sich schloß, nicht mehr haltbar, und zwar um so weniger, je offener und unheilbarer die Spaltung wurde. Die Bruderhäuser mußten entweder förmliche katholische Klöster werden, oder sie mußten sich in die protestantische Gemeinschaft auflösen, wenn man ihnen nicht gestattete, ruhig auszusterben. Zwar Luther selbst war hierin sehr billig und wir haben über diesen Punct von ihm höchst merkwürdige Äußerungen, die zugleich ein glänzendes Zeugniß für den Geist der Fraterhäuser auch in dieser späteren Zeit ablegen. Als im Jahre 1531 oder ganz zu Anfang des Jahres 1532 der Rath zu Herford in Westphalen das dortige Schwester- und Bruderhaus aufheben wollte, that Luther, dessen Fürwort sich die Brüder erbeten hatten, lebhafte Einsprache. Er sagt in einem Schreiben[2]) an Bürgermeister und Rath unter Anderm: „Weil die Brüder und

1) G. Panzer's litter. Nachrichten von den allerältesten gedruckten deutschen Bibeln, Nürnberg 1777 und andere Schriften. Gieseler K. Gesch. II, 4. S. 349. Not. n.

2) Vom 31sten Jan. 1532. Nro. 1432. Th. 4. S. 333 bei de Wette.

Schweſtern, die bei euch das Evangelion erſtlich angefangen, ein ehrbares Leben führen, und eine ehrliche züchtige Gemeine haben, darneben das reine Wort treulich lehren und halten: iſt meine freundliche Bitte, E. W. wollten nicht geſtatten, daß ihnen Unruhe und Erbitterung um dieſer Sache willen widerfahre, daß ſie noch geiſtliche Kleider tragen, und alte löbliche Gewohnheit[1]), ſo nicht wider das Evangelion ſind, halten. Denn ſolche Klöſter und Bruderhäuſer mir aus der Maaßen gefallen. Und wollte Gott alle Klöſter wären alſo, ſo wär allen Pfarrherrn, Städten und Landen wohl geholfen und gerathen." In demſelben Sinne äußert er ſich auch[2]) gegen die Vorſteher des Bruderhauſes, Jac. Montanus aus Speier und Gerh. Viscampius aus Xanten. „Ich wage nicht viel zu wünſchen," ſchreibt er ihnen, „aber, wenn es um Alles ſo ſtünde, wie um die Bruderhäuſer, ſo wäre die Kirche allzu ſelig ſchon in dieſem Leben. Eure Tracht und andre löbliche Sitten ſchaden dem Evangelium nichts, vielmehr nützen ſie ihm wider die ungebundenen, zügelloſen Geiſter, die heutiges Tages nur zu zerſtören, aber nichts zu erbauen wiſſen[3])." Auch etwas ſpäter erklärt ſich Luther in ſeinem und Melanchthon's Namen noch einmal ebenſo in einem Schreiben an das Collegium der Neunmänner zu Herford[4]) und an die Brüder ſelbſt[5]), denen er zugleich die beiden Goldſtücke, die ſie ihm geſendet, um der Verleumdung keinen Raum zu geben, dankend wieder zurückſchickt. Ja zum dritten Mal trat Luther im Jahre 1534 für dieſe Brüder ein[6]), indem er aufs Neue dringend bat, ſie nicht zu ſtören und zu betrüben, und das Inſtitut wiederhohlt aufs höchſte lobte, „weil es

1) Laudabiles consuetudines nannten ja die Brüder ſelbſt ihre Vorſchriften.

2) In dem gleich folgenden Briefe S. 334.

3) Contra furiosos et licentiosos et indisciplinatos spiritus, qui hodie nihil nisi destruere et nihil aedificare didicerunt.

4) Im April 1532. Epist. 1448. Th. 4. S. 358 bei de Wette.

5) Der unmittelbar folgende Brief S. 360.

6) Zwei Briefe vom 24ſten Oct. 1534 an den Rath zu Herford und an Gerh. Viscampius Nro. 1606 u. 1607. Th. 4. S. 560 — 562 bei de Wette.

unter der Freiheit und Gnade Christi vielen durch die Liebe diene und nütze." So billig und schön äußerte sich Luther; aber dessen ungeachtet brachte es die Natur der Sache mit sich, daß beim Fortschreiten der Reformation die Brüder sich auf die eine oder andere Seite schlagen mußten, und, wenn die Reformatoren sie nicht dazu nöthigten, so that es die katholische Kirche, insbesondere, seit er entstanden war, der Jesuitenorden; wir sehen daher, daß ein Theil der Brüder die Reformation annahm [1]), was dann über kurz oder lang ihre Auflösung zur Folge hatte, oder daß sie den Jesuiten weichen mußten, welche die Brüder theils aus ihren Stiftungen hinausdrängten, theils zwangen, die gewöhnliche Klosterzucht anzunehmen und damit ihr Characteristisches aufzugeben [2]). Hiermit war nun aber auch nichts Wesentliches mehr verloren, denn alles Gute, was die Brüder angestrebt hatten, war in das Allgemeine der Zeitbildung übergegangen, und jener Geist der apostolischen, freien, innerlichen, volksthümlichen und practischen Frömmigkeit hatte Repräsentanten gefunden, die weit über Gerhard, Florentius und Thomas hinausgingen, er hatte eine Gemeinschaft gebildet, die sich von der Enge der Brüderschaft zur freien, hohen, umfassenden Größe einer Kirche erhob.

Blicken wir hier am Schlusse noch einmal zurück, so stellen sich uns die Vereine Gerhards im Ganzen als eine höchst beziehungsreiche Erscheinung dar. Wie alles menschlich Vortreffliche und Große hat dieser Verein seine Wurzel tief in der Vergangenheit und schaut zugleich prophetisch in die Zukunft. Ruhend auf den Grundlagen des apostolischen Alterthums, ist er ein von den ersten Morgenstrahlen erleuchteter Höhepunct in der Dämmerungszeit, die der Reformation vorangeht. Wenn wir in der Geschichte rückwärts sehen, so erinnert er durch verschiedenartige, aber immer unverkennbare, Verwandtschaftszüge an den Pythagoräer- und Essäer-Bund, an die Muttergemeinde

1) Delprat S. 78. 79. 91.

2) Ebendas. S. 73. 76. 91.

zu Jeruſalem und an das edlere Mönchsleben, beſonders an den Geiſt und die culturverbreitende Wirkſamkeit der früheren Benedictiner; ſehen wir aber vorwärts, ſo mahnen uns die Beſtrebungen und Einrichtungen des Vereins an den Pietismus und die Brüdergemeinde, an die Bemühungen der Reformationsperiode und der neueren Zeit um Bibelverbreitung, an die Thätigkeit verſchiedenartiger Aſſociationen zur Verbeſſerung des Unterrichts und der chriſtlichen Jugend- und Volksbildung, ja ſelbſt an moderne Vereine zu äußerlich wohlthätigen Zwecken.

Die meiſten Analogien mit dem gemeinſamen Leben bietet der Pietismus in ſeinen geiſtigen Tendenzen, ſocialen Verbrüderungen und wohlthätigen Stiftungen dar; demnächſt auch die Brüdergemeinde. Es iſt der Mühe werth, dieſe Parallele, die wir früher ſchon angedeutet, beſtimmter zu ziehen. Die Genoſſenſchaft vom gemeinſamen Lebens iſt der Pietismus des 14ten und 15ten Jahrhunderts, aber gefärbt von den Eigenthümlichkeiten der Zeit und in derjenigen Geſtalt, wie ſich eine ſolche Richtung entwickeln konnte auf dem Grunde der mittelalterlich katholiſchen Kirche. Hierin liegt, daß ſie in Weſentlichem übereinſtimmen, aber zugleich in der Ausbildung und Erſcheinung vielfach verſchieden ſind.

Wenn wir den Pietismus bezeichnen als diejenige Richtung und geſellige Geſtaltung des Chriſtenthums innerhalb der evangeliſchen Kirche, welche, ohne von den Grundlagen der Kirchenlehre weſentlich abzuweichen, die im Dogmatiſchen übereifrig und ſtarr, im Sittlichen aber indifferent und lax gewordene Kirche von der Baſis des wieder in den Vordergrund geſtellten Bibliſchen aus zu wahrer apoſtoliſcher Herzensfrömmigkeit zurückzuführen und ſittlich zu kräftigen ſucht, und, inſofern ſie dafür in der großen Gemeinſchaft keine Empfänglichkeit findet, alſo je weniger dieß der Fall iſt, deſto mehr, in der Form einer Verbrüderung auftritt, die ſich, dem allgemeinen chriſtlichen Prieſterberufe zufolge, die Pflege und Ausbreitung des chriſtlichen Lebens zur ganz beſonderen Lebensaufgabe macht und ſich gegen die Welt, wenn ſie dieſelbe nicht in ihrem Sinne bekehren kann, in ihrer

Beſonderheit abſchließt: ſo ſind dieß Merkmale, die wir ſämmtlich, freilich mit einigen Veränderungen, auch bei den Brüdern finden. Am katholiſchen Dogma feſthaltend, löſten ſie daſſelbe aus ſeiner Strenge und Starrheit, indem ſie es mehr nach ſeiner innerlichen Bedeutung für die Frömmigkeit und nach ſeinen ſittlichen Beziehungen, als nach ſeiner Bedeutung für die Erkenntniß faßten; aber ſie entzogen ihm auch eben dadurch vieles von ſeiner Schärfe und ſeinem Gewicht, inſofern ſie, wie der Pietismus, das practiſche Intereſſe obenan ſtellten. Sie legten hierbei nicht minder vorzugsweiſe das Bibliſche und Apoſtoliſche zum Grunde und hatten den lebhafteſten Eifer für das Studium, den populären Gebrauch, die Verbreitung der Schrift. Sie wollten von dem Mittelpunct einer ernſten chriſtlichen Herzensfrömmigkeit aus die Kirche beleben und wendeten ſich zu dieſem Zweck, weil ſie hier am meiſten Empfänglichkeit und Erfolg erwarteten, an das Volk und an die Jugend. Sie entwickelten, ähnlich den Pietiſten, eine friſche, lebendig volksmäßige homiletiſche und eine lebhafte pädagogiſche Thätigkeit. Sie forderten dabei, weil ſie die Welt im Argen liegen ſahen, vollſtändige Umkehr und Abkehr von der Welt, durchgreifende Buße und tiefe, anhaltende Zerknirſchung, und zeichneten, um die Bekehrung zu bewirken und zu ſichern, einen beſtimmten Weg vor, der bei den Pietiſten mehr eine innerliche, bei den Brüdern zugleich, nach Maaßgabe der Zeit, eine äußerliche Aſceſe war, immer aber auf einen gewiſſen religiöſen Methodismus hinauslief. Sie begnügten ſich, um die beabſichtigten Wirkungen zu erzielen, nicht mit den gewöhnlichen, allerdings unzulänglich gewordenen, kirchlichen Mitteln, ſondern nahmen, ganz wie der Pietismus, beſondere Erbauungsſtunden, Bearbeitung der Laien in Privatumgang, Einwirkung durch Geſpräch und Gewiſſensleitung, Verbreitung frommer Tractate hinzu. Sie zogen ſich zugleich bei dieſer lebhaften Thätigkeit nach außen, im Gegenſatz gegen die verdorbene Welt, in ſich ſelbſt zurück, und bildeten eine Verbrüderung, welche bei den Frommen des 14ten und 15ten Jahrhunderts zufolge aller Verhältniſſe der Zeit mehr den Character einer eigentlichen Corporation und beſtimmtere äußere Abzeichen ha-

den mußte, als bei denen des ſiebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, während doch beide darin übereinkommen, daß ihnen bei dem weit vorwiegenden Intereſſe für dieſe beſondere Verbrüderung und bei der ſubjectiven Befriedigung darin, die Theilnahme für das Allgemeine, die Kirche und den Staat, und für die objectiven Bildungsmächte der Menſchheit, die Wiſſenſchaft und Kunſt, mehr oder weniger entſchwand und daß ſie, daran verzweifelnd, ſich der Wiſſenſchaft und Kunſt zu bemächtigen und ſie mit ihrem beſonderen Geiſte zu durchdringen, dieſelben gleichgültig liegen ließen oder unwillig von ſich ſtießen. Wo aber eine ſolche, ſich irgendwie abſchließende Verbrüderung iſt, die ſich die Frömmigkeit zum Geſchäft macht, da bildet ſich immer auch mit der beſonderen Weltanſchauung eine eigenthümliche religiöſe Sprache und Manier; auch dieß finden wir bei unſerer Brüderſchaft, wie beim Pietismus: beide haben, wiewohl in verſchiedener Weiſe, einen ſtehenden Typus des Ausdrucks, der namentlich bei Thomas von Kempen, bei aller ſonſtigen Vortrefflichkeit, in feſten immer wiederkehrenden Formen ausgeprägt iſt [1]). Ja bis in die äußeren Einrichtungen erſtreckt ſich die Übereinſtimmung. Die wohlthätigen Stiftungen Franke's in Halle haben eine unverkennbare Ähnlichkeit mit dem Bruderhauſe zu Deventer und mit den Fraterhäuſern überhaupt, denn, daß ſich bei dem halliſchen Waiſenhauſe die Macht des Pietismus auf Einen Punct großartig concentrirte, die Bruderhäuſer aber über weite Länderſtrecken verbreitet waren, macht hier keinen weſentlichen Unterſchied; die beiderſeitigen Stiftungen, geboren aus dem Geiſte eines lebendigen, liebethätigen Glaubens, waren in der Hauptſache auf das nämliche Ziel gerichtet und in beiden entwickelte ſich auch ein eigen-

1) In dieſer Sprache ſind namentlich die Worte *Compunctio* (= contritio) compungi, compunctivus, humilitas, internitas und ähnliche etwas Stehendes. Über die Zerknirſchung hat Thomas von Kempen auch eine eigene Abhandlung geſchrieben: de vera Compunctione, p. 219—225. Der Begriff der Sache wird dabei weniger erläutert, als vorausgeſetzt. Thomas ſelbſt ſagt: es ſey beſſer, Zerknirſchung zu empfinden, als ihren Begriff zu wiſſen. De Imit. Chr. I, 1, 3.

thümlicher Hausgeiſt, der beſonders in der Zeit der jugendlichen Schöpfung alle Mitglieder durchdrang und zu einem lebendigen Körper verſchmolz, ſo daß auch die geringeren dienenden Perſonen eine geiſtige Bedeutung hatten als ſelbſtändige, freie Glieder des Ganzen. Wie in Halle der treffliche Elers [1]) nicht bloß durch die geſchickte Gründung der Waiſenhausbuchhandlung Urheber eines höchſt wichtigen merkantiliſchen Unternehmens ward, ſondern ſich auch in ſeinem buchhändleriſchen Geſchäftskreiſe vollkommen als einen zweiten Franke bewährte, ſo waren auch die, welche in den Häuſern des Gerhard und Florentius das betrieben, was damals die Stelle des Buchhandels vertrat, das Geſchäft des Abſchreibens, durchaus von einem höheren Geiſte beſeelt; ja bis zu den geringſten dienenden Perſonen hinab herrſchte dieſer Geiſt, wovon wir das prägnanteſte Beiſpiel haben an dem Koch im Hauſe des Florentius, Johannes Cacabus, gewöhnlich Ketel genannt, einem Manne, der einer nicht unanſehnlichen Stellung im bürgerlichen Leben und der Ausſicht auf die Prieſterwürde entſagte, um in vollkommenſter Hingebung den Brüdern zu dienen und auch in die äußerlichſte Thätigkeit den Geiſt chriſtlicher Frömmigkeit einzuführen; eine Sache, wodurch er ſelbſt für Thomas von Kempen merkwürdig genug ward, um von ihm einer biographiſchen Schilderung gewürdigt zu werden [2]).

Bei ſolcher Übereinſtimmung im Ganzen und Einzelnen ſind freilich auch die Differenzen nicht zu überſehen. Der Pietismus entwickelte ſich auf der Grundlage einer kirchlichen Gemeinſchaft, welche die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben zum Mittelpunct ihrer Überzeugung gemacht hatte; ſeine Tendenz war darauf gerichtet, der Einſeitigkeit und dogmatiſchen Verhärtung des proteſtantiſchen Glaubensprincips, dem wirklichen oder möglichen Misbrauche deſſelben vorzubeugen; er machte daher neben der recep-

1) Vergl. die ſchöne Schilderung dieſes Mannes von Knapp in der Schrift: Leben und Charaktere einiger gelehrten und frommen Männer des vorigen Jahrhunderts. Halle 1829. S. 177 — 203.

2) Vita Joannis Cacabi, vulgo Ketel, qui coquus fuit — die 10te unter den Biographien der Brüder, S. 99 — 108.

tiven auch die active Bedeutung des Glaubens, die dem Glauben nothwendig einwohnende Werkthätigkeit geltend; ſonſt änderte er am proteſtantiſchen Syſtem nichts, ſondern ſtellte nur gewiſſe Grundlehren deſſelben, wie die von der völligen Verdorbenheit der menſchlichen Natur und dem Verdienſte Chriſti, beſonders von der Kraft ſeines blutigen Todes, mehr in den Vordergrund und faßte in Folge einer ſtärkeren Betonung des natürlichen Unvermögens auch die Erneuerung durch die Gnade, die Wiedergeburt mehr als einen Durchbruch, als etwas unter Bußkrämpfen gewaltſam und plötzlich Eintretendes. Die Brüderſchaft des gemeinſamen Lebens dagegen bildete ſich auf dem Grunde einer im Weſentlichen geſetzlichen Kirche; ſie machte nicht ſowohl dem bloß dogmatiſchen Glauben gegenüber den liebethätigen, als vielmehr dem Geſetz gegenüber das Princip der Liebe geltend; die Lehre von der chriſtlichen Liebe aber war ſchon längſt neben der Geſetzeslehre und dem ſcholaſtiſchen Dogmatismus des Mittelalters in ein eigenes Syſtem gebracht, das Syſtem der Myſtik; zu dieſem bekannten ſich die Brüder; ſie hatten daher eine eigenthümliche Lehre und Lehrart, während der Pietismus nur die beſonders gefärbte Ausbildung einer kirchlich gegebenen Lehre war. Die Myſtik aber, obwohl beide von der Gedankenloſigkeit ſo häufig verwechſelt werden, iſt etwas ganz Anderes als der Pietismus[1]). Wenn dieſer vor Allem die Sünde urgirt und zwar die Sünde als Abfall, und aus dem Bewußtſeyn der Sünde faſt gar nicht herauskommt, ſo leugnet zwar die Myſtik die Sünde nicht, hebt ſie aber bei weitem nicht ſo ſtark hervor und leitet ſie in der Regel mehr aus der Endlichkeit, aus dem Zuſtande des aus Gott hinaus Geſtoßenſeyns der Creatur, als aus ihrer freien That und ihrem geſchlechtlichen Zuſammenhange ab; ſie weiß daher auch nichts von jener Überwältigung der Natur durch die Gnade und von den Bußkrämpfen des Pietismus, deſto mehr aber vom Abthun der Creatürlichkeit, der Beſonderheit und Ichlichkeit, um zur Einigung mit Gott zu gelangen; ſie ſetzt an die Stelle der Bekehrung zu Gott die Rückkehr in Gott, und

1) Treffende Bemerkungen, die hier verglichen werden können bei Kliefoth Einleitung in die Dogmengeſch. S. 245.

dieſe Rückkehr iſt ihr nicht etwas Plötzliches, ſondern eine Entwickelung in geordneten, immer höheren Stufen, ein ſtets zunehmendes Entwerden und immer vollſtändigeres Göttlich- oder Gottwerden, eine Vergottung, vermöge deren auch ſchon in dieſem Leben die Sünde ganz überwunden und die reine Anſchauung, der ſelige Genuß Gottes und ſeiner Erkenntniß gewonnen werden kann. Die Myſtik iſt kühner, productiver, innerlich reicher und nach außen mannichfaltiger, aber freilich auch in manchen ihrer Geſtaltungen überfliegender, ſinnlicher, minder rein und practiſch, als der Pietismus. Da nun die Myſtik der Brüder eine im Ganzen nüchterne und practiſche, eine von lebensthätigem und reinem chriſtlichem Geiſte beſeelte war, ſo tritt ſie allerdings dem Pietismus, der in einzelnen Formen und Perſönlichkeiten auch wieder myſtiſche Elemente aufgenommen hat, näher; aber dennoch unterſcheidet ſie ſich ſchon als Myſtik von der pietiſtiſchen Denkweiſe, denn die ganze Weltanſchauung der Brüder beruht immer auf der dem Pietismus fremden Lehre von einer durch allmählige, ſtufenweiſe Vernichtung des Creatürlichen, Irdiſchen bedingten Einigung mit Gott, wobei Chriſtus mehr als Vorbild und belebendes Princip, denn als Verſöhner gedacht, und ſein Verdienſt ſo wenig ausſchließlich geltend gemacht wird, daß ſogar dem Subjecte ſelbſt vermöge ſeiner nach dem Vorbilde Chriſti vollzogenen Einigung mit Gott noch ein Verdienſt übrig bleibt.

Da der Pietismus mehr eine eigenthümliche Richtung und Stimmung, als eine ſelbſtändige Lehre iſt, ſo ſtellt er ſich auch weniger in äußerlichen Merkmalen dar; er bewirkt gemüthliche, geiſtige Verbrüderung, reges Zuſammenwirken, mehr oder minder auffallende Ausprägung der Denkweiſe auch im Leben, aber ohne feſte Regeln und beſtimmte Abſonderung; die Brüder dagegen, die eine eigene Lehre bekannten und eine ſolche, die auch ſonſt ſchon Genoſſenſchaften geſtiftet hatte — denn es gab nicht wenige myſtiſche Aſſociationen im Mittelalter — bildeten, hierin mehr an die Brüdergemeinde und deren Geſellſchaftsformen erinnernd, eine geſchloſſene Corporation, die, äußerlich vereinigt, nach der Sitte der Zeit auch durch Kleidung und Lebensordnung ſich unterſchied.

Aber da die Lehre der Brüder eine, wenn auch nicht im engeren Sinne kirchliche, so doch kirchlich geduldete war, so wurden sie, mit Ausnahme der Bettelmönche, von der Kirche nicht angegriffen, während der Pietismus, obwohl nur eine eigenthümliche Richtung auf dem Grunde der Kirchenlehre, doch vermöge einer Modificirung des dogmatischen Grundprincips, ja einer Alterirung des herrschenden Dogmatismus überhaupt der legitimen Orthodoxie so gefahrdrohend schien, daß diese ihn mit einem Angriff empfing, welcher eine geistige Spaltung in der evangelischen Kirche zur Folge hatte.

Rastlos thätig für ihre Überzeugungen und religiösen Interessen waren stets sowohl die Brüder des gemeinsamen Lebens, als die Pietisten; aber die Brüder, von Haus aus höchst bescheiden und einfach, beschränkten sich bei ihrer religiösen Einwirkung fast ganz auf Bürger und Volk und hatten eine gewisse Abneigung gegen das Hohe und Vornehme; sie blieben auch in der Wissenschaft in einem engeren Kreise und begnügten sich mit Volksschulen und gelehrten Vorbildungsanstalten; der Pietismus dagegen strebte von Anfang an in die Höhe, suchte vornehme Verbindungen und Einfluß, gründete sich eine eigene Universität und dachte bald auch, was den Brüdern unter ihren Verhältnissen und den Bedingungen der Zeit nicht einfallen konnte, an die Bekehrung ferner heidnischer Völker. Der Pietismus expandirte sich, während sich die Brüder concentrirten. Aber in dieser mit ihrer Mystik zusammenhängenden Innerlichkeit und Concentration hatten sie für die Entwickelung der Zukunft eine ungemeine Wichtigkeit.

Der Pietismus hatte und hat mehr Bedeutung als Reaction, denn als neue Schöpfung; er hat der Kirche eine nothwendige Ergänzung für dasjenige gebracht, was in ihr und von ihr versäumt wurde, aber er hat im Großen nichts Selbständiges hervorgebracht und gestaltet; er hat ein Recht gegen die dem Christlichen sich irgendwie verschließende Kirche, aber er muß naturgemäß in die Kirche aufgehen, sobald diese das Ächte, Christliche, was der Pietismus hat oder anstrebt, umfassender befriedigt. Die Brüderschaft des gemeinsamen Lebens dagegen war zukunftschwanger;

ſie trug, wie wir geſehen, vielfache poſitive Elemente einer Um- und Neubildung der Kirche in ſich; und wenngleich auch ihre Tendenz in und mit der Reformation verſchwand, ſo ſetzte ſie ſich doch zugleich in derſelben auf die großartigſte Weiſe fort.

Etwas Beſchränktes und Partikulares haben beide Erſcheinungen, einen Geiſt der Abſonderung und Subjectivität, der es nicht zu einem großen Ganzen, zu einer freien, univerſalen, reichgegliederten Gemeinſchaft kommen läßt; Richtungen, welche, darum verzweifelnd, Kunſt und Wiſſenſchaft mit ihrem Geiſte zu durchdringen, ſich ihnen lieber entziehen oder entgegenſtellen, welche eine Neigung haben, die Welt in ein Kloſter oder die Kirche in einen Conventikel zu verwandeln, können nicht zu dauernder, umfaſſender Herrſchaft berufen ſeyn, aber ſie können wegen des verkannten Guten, das ſie in ſich ſchließen, als Ferment vortrefflich wirken, ihr Partikularismus aber iſt jedenfalls nicht dadurch zu überwinden, daß man dieſes Gute negirt und ausſchließt, daß man ihr Streben bloß polemiſch behandelt, ſondern nur dadurch, daß man ihr Gutes in die große kirchliche Gemeinſchaft herübernimmt und es da noch gründlicher und beſſer pflegt. So ungefähr verhielt ſich Luther gegen die Brüder des gemeinſamen Lebens: er erkennt ihnen — wahrlich das vollgültigſte Zeugniß für ihren reformatoriſchen Charakter, wenn noch eines nöthig wäre! — er erkennt ihnen zu, daß ſie das reine Wort treulich gehalten und das Evangelium zuerſt angefangen, er meint, es wäre allen Landen wohl geholfen, wenn ſämmtliche Klöſter ſo beſchaffen wären, wie die Bruderhäuſer, und rühmt die Brüder als Geiſter, die doch auch etwas zu erbauen wüßten; aber darum ging er nicht hin, Bruderhäuſer zu ſtiften oder ein Mitglied derſelben zu werden, ſondern, indem er ſelbſt ſein Kloſterhabit ablegte, verpflanzte er den guten Geiſt der Bruderhäuſer, verbunden mit noch viel andern weſentlich chriſtlichen Elementen, in die große Gemeinſchaft einer neuen Kirche; eine bemerkenswerthe Andeutung, wie ſich Luther gegen den Pietismus würde verhalten haben, wenn er ihn erlebt hätte.

Fünfter Theil.

Verzweigungen der deutſchen Myſtik bis zur Reformation.

Wir haben die Brüder des gemeinſamen Lebens bis dahin begleitet, wo ſie unter- oder vielmehr mit ihren beſten Beſtrebungen in die Reformation aufgingen. Wir kehren nun noch einmal zurück, um von einem früher ſchon angedeuteten Puncte aus eine gleich wichtige Entwickelungsreihe zu betrachten, die auf einem andern Wege auch zur Reformation hinführt.

Abgeſehen von der allgemeinen Anregung des religiöſen Geiſtes, war hauptſächlich Zweierlei als dauernde Wirkung vom Inſtitute des gemeinſamen Lebens ausgegangen: die Begründung des humaniſtiſchen Studiums und die Verinnerlichung des chriſtlichen Glaubens und Lebens durch eine geläuterte, practiſche Myſtik. Dieſe beiden Tendenzen, in denen ſich auch fortwährend, theils von ihrem Urſprung her, theils vermöge der Einwirkung ähnlicher Zeitbedingungen, ein Trieb zur Verbrüderung zeigte — denn die Humaniſten jener Zeit hatten ebenſo gut ihre Vereine und Bündniſſe, wie die Myſtiker — ſetzten ſich nun auf eine höchſt einflußreiche Weiſe auch in Deutſchland fort, und zwar zunächſt im Verlaufe des 14ten und 15ten Jahrhunderts die myſtiſche, dann ſeit dem Ende des 15ten Jahrhunderts auch die humaniſtiſche. Wir faſſen hier, wo es uns vornehmlich um Erkenntniß der populär-practiſchen Hinwirkung auf die Reformation zu thun iſt, zunächſt ausſchließlich die myſtiſche ins Auge, die von tief eingreifender

llendung; auch er findet die Einigung der Seele mit Gott
dem Wege strenger äußerer Übung, tiefer innerer Prüfun-
, stiller Zurückgezogenheit und dem Göttlichen völlig hinge-
ener Betrachtung; aber dabei ist er zugleich ein Mann von
scheister, beweglichster Natur, der sich immer wieder getrieben
lt, aus der Enge der Klostermauern hinauszutreten ins Leben,
fen Eindrücke zu empfangen und auf dasselbe in allen Richtun-
n zu wirken. Offen für die Natur, deren einfache, ewige Schön-
ten er in den lieblichsten Worten malt, deren Frühlingsaufer-
hung er jährlich mit einem „geistlichen Mayen" zu feiern pfleg-
[1]); empfänglich für das Schöne in Bild und Ton, denn er
bt es, seine Gedanken auch äußerlich in bildlicher Darstellung
schauen[2]), er schmückt sich seine heimliche Kapelle aus innerem
edürfniß mit Bildern aus[3]), er vernimmt in Momenten der
ntzückung das, was ihn bewegt, in mannichfaltigen Weisen als
in süßes Getön"[4]), als eine innere himmlische Musik; nicht
gewandt auch von der Wissenschaft, namentlich der Philosophie,
d fortwährend angeregt von den Gegenständen und Anschauun-
n der umgebenden Welt, die ihm stets zu Bildern des Höchsten
d zu Objecten der Liebesthätigkeit werden, ist er wie ein Quell,
r zwar in stillster Verborgenheit entspringt und sich in seiner
nkeln Tiefe immer wieder sammelt, aber zugleich den unwider-
hlichen Trieb hat, an das Licht durchzubrechen und ein Strom
werden, in dem sich alles Umgebende auf der Erde und am
himmel spiegelt, der Alles, was seinem Laufe begegnet, erfrischt,
elebt und befruchtet.

Vom äußeren Leben Suso's[5]) wissen wir wenig. Da-

1) Leben Suso's durch Elsb. Stäglin K. 14. S. 34.

2) Ebendas. K. 37. S. 122.

3) Ebendas. K. 22. S. 67. K. 37. S. 122. 123. Die heimli[illegible]
Suso's befand sich in dem Prediger-Kloster zu Constanz neben dem [illegible]
chten Hand, unter der Stiege, da man den Letner [die Emporkirche] [illegible]
cht. So Murer, der die Localität selbst noch gesehen hat: [illegible]
et. sancta p. 329.

4) z. B. Leben Suso's K. 13, S. 32 und an vielen [illegible]

5) Vergl. darüber vor Allem: Heinrich Suso's Leben [illegible]

keit oder Leiſtung vertreten: die erſte durch Suſo, die zweite d
Tauler, die dritte durch den Verfaſſer der deutſchen Theolo
die vierte durch Staupitz. Neben ihnen ſtehen auch noch an
Ähnlichgeſinnte; aber in den Genannten ſind doch die verſchied
Tendenzen ſo klar und beſtimmt ausgeprägt, daß wir uns,
einen genügenden Überblick zu geben, ausſchließlich an ſie ha
können.

Suſo und Tauler ſind ganz gleichzeitig, und der Erſter
ſogar ſpäter (1365) [1]) vom Schauplatz getreten, als der Le
(1361); aber da es uns hier weniger auf Zeit- als Sachordn
ankommt, ſo ſtellen wir Suſo voran. Er gehört mit ſeiner
tiſchen Friſche, Lebendigkeit und Beweglichkeit noch mehr dem
gendlichen Alter der Phantaſie, dem eigentlichen Mittelalter
während Tauler bei aller poetiſchen Lieblichkeit, durch ſeine tie
ernſtere Sammlung im Gemüth eine höhere männliche Reife
bereitet und beſtimmt in die neue Zeit hinüberführt, welche,
weiter durch die ſpeculative und practiſche Myſtik vermittelt,
der Reformation anbricht.

Erſtes Hauptſtück.

Die dichteriſche Myſtik. Heinrich Suſo.

An Suſo lernen wir einen Myſtiker ganz anderer Art
nen, als die waren, die uns im Kreiſe der Brüder vom gem
ſamen Leben vorgekommen ſind. Er bildet namentlich zu T
mas von Kempen bei aller Übereinſtimmung in Grundpr
pien einen entſchiedenen Gegenſatz, ſowohl in ſeinem ganzen
turell, als in der Ausprägung der myſtiſchen Lehren. Zwa
auch ihm, wie allen Myſtikern des Mittelalters, die durch
werdung ſeiner ſelbſt gewonnene Gotteseinheit der Gipfelpunc

1) Einige ſetzen zwar das Todesjahr Suſo's auf ſpäter, ſelbſt um
Decennien, immer aber hätten doch Suſo und Tauler noch zu gleicher
geblüht.

mit strenger Härtigkeit entgegen und daraus fiel ihr vieles und großes Leiden zu." Dreißig Jahre lang wohnte sie aus Furcht vor ihrem Herrn keiner Messe bei [1]). Suso mochte von seinem Vater einen gewissen Sinn für das Ritterliche geerbt haben, das sich ins Geistliche übersetzte; weit mehr jedoch fühlte sich ohne Zweifel sein zartes Gemüth zur geistesverwandten „heiligen Mutter" hingezogen, „mit deren Herz und Leib Gott schon bei ihrem Leben Wunder wirkte" [2]). Er nahm daher auch den Geschlechtsnamen seiner Mutter Süß oder Seuß, latinisirt Suso, statt den gewöhnlichen an [3]), neben dem er noch den mystischen Beinamen Amandus trug, der aber erst nach seinem Tode kund wurde [4]).

Suso war „von Geburt ein Schwabe" [5]) und trug in seiner geistigen Ausstattung die Grundzüge, welche den schwäbischen Stamm auszeichnen; er vereinigte lebendige, reiche, bewegliche Phantasie und eindringenden Tiefsinn, Dichtergeist und Speculationsgabe; doch war offenbar das Dichterische in seinem Wesen vorherrschend; er sieht Alles in Bildern und Zeichen, alles Sinnliche wird ihm ein Symbol des Höheren, alles Höhere offenbart

1) Leben Suso's S. 173. 2) Ebendas. S. 22.

3) Der Name Seuß, Säuß, zusammenhängend mit saußen, verlastete Suso'n selbst häufig beim Predigen zu einer Anspielung auf seinen Namen. S. Prolog zur Ausgabe von 1512 bei Diepenbrock S. XX der Einleitung, wo es heißt: „Wenn er einen merklichen Sinn oder ein gut Stück der Alte sagen und das Volk aufmerksam machen, so sprach er: „„Merket auf, nun der Seuß will säussen,"" oder wenn er sich selbst wollte stärken und ernsthaft machen, so schrie er: „„Nun wohlan Seuß, du mußt säussen."" Oder wenn er eine große Strafe wollte thun dem Volke, so sprach er: „„Da muß der Seuß säussen, daß euch die Ohren säussen."" Oder wenn er eine Sache nicht getorst [wagte zu] predigen, so sprach er: „Der Seuß getar da nicht säussen."" Also daß er sich oft selbst nannte Seuß. Und also behub [bekam] er den Namen, daß man ihn nicht anders nante, denn Bruder Seuß."

4) S. die Stellen aus dem Prolog zur Ausgabe der Schriften Suso's von 12, bei Diepenbrock Einl. S. XIX. XX.

5) Leben Suso's K. 1. S. 1. Ebenso *Miraeus* in Auctar. ad Trith. 432. p. 80: Henr. Suso, natione Suevus.

gegen iſt uns der Gang ſeines inneren Lebens durch eine ſeiner treueſten Schülerinnen, ſeine geiſtliche Tochter Elsbet Stäglin, Nonne im Kloſter Toſſe oder Töß bei Winterthur [1]), aus den eigenen Mittheilungen des Meiſters geſchildert. Dieſe Schilderung iſt uns zugleich ein Typus der Anſchauung, die ſich Suſo von der inneren Entwickelung eines geiſtlichen Menſchen gebildet hatte. Wir faſſen das Weſentliche, was wir hieraus entnehmen können, ſowie das, was wir ſonſt von Suſo wiſſen oder unmittelbar aus ſeinen Schriften erſehen, in Folgendem zuſammen.

Heinrich Suſo ſtammte aus dem alten im Hegäu anſäſſigen Geſchlechte der Berger oder derer von Berg [2]), und wurde in den letzten Jahren des 13ten oder in den erſten des 14ten Jahrhunderts [3]) geboren [4]). Sein Vater war ein weltlich geſinnter Mann, ſeine Mutter dagegen war, wie er ſelbſt ſagt, „des allmächtigen Gottes voll" [5]). Hieraus entſprang eine widerwärtige Ungleichheit; der Hauswirth trat der Frömmigkeit ſeiner Ehegattin

---

erzählt (durch Eliſab. Stäglin aufgezeichnet) in der Ausgabe der Schriften Suſo's von Melch. Diepenbrock Regensb. 1829. S. 1—236. Sodann: Heinr. Murer Helvetia sancta p. 315 sqq. *J. Quétif* et *J. Echard* Auctores Ord. Praedicat. Paris. 1719. T. 1. p. 654 sqq. [der Artikel über Suſo iſt von Echard.] *Miraeus* Auctar. ad Trith. c. 432. p. 80. *Vita Susonis* in der lateiniſchen Ausgabe von Suſo's Werken per Laur. *Surium*, Colon. 1555. p. 435 sqq. *Cave* Hist. lit. ad ann. 1290. p. 752. *Bzovius* in Contin. Annal. Baron. T. XIV ad ann. 1337 Nro. 15 et ad ann. 1366 Nro. 14. *Oudinus* Commentar. de Script. eccl. T. III. p. 1065 sqq. *Arnold* Hist. Theol. myst. p. 293 sqq. *Fabricius* Bibl. med. et inf. lat. T. III. p. 229. Schröckh K. Geſch. XXXIV, 272. Diepenbrock in der Einleitung zu Suſo's Schriften p. XIX sqq.

1) Sie ſtarb ums J. 1360. S. *Murer* Helv. sanct. p. 345. Sie ſelbſt gibt einige Nachrichten über ſich im Leben Suſo's K. 35. S. 114 ff.

2) S. *Murer* Helvet. sanct. p. 315. Diepenbrock's Einleit. p. XX.

3) Murer und Echard nehmen das J. 1300 an. Sein Geburtstag war der St. Benedictentag. Leben S. K. 18. S. 47.

4) Nach Oudinus (T. III. p. 1065) zu Conſtanz; er nennt Suſo patria Constantiensis. Das Geſchlecht der Berger blühte zu Conſtanz und Überlingen. S. Murer a. a. O.

5) Leben Suſo's Kap. 8. S. 21. K. 45. S. 173.

ıger Härtigkeit entgegen und daraus fiel ihr vieles und
eiden zu." Dreißig Jahre lang wohnte sie aus Furcht
n Herrn keiner Messe bei [1]). Suso mochte von seinem
ıen gewissen Sinn für das Ritterliche geerbt haben, das
s Geistliche übersetzte; weit mehr jedoch fühlte sich ohne
ein zartes Gemüth zur geistesverwandten „heiligen Mut-
ezogen, „mit deren Herz und Leib Gott schon bei ih-
n Wunder wirkte" [2]). Er nahm daher auch den Ge-
amen seiner Mutter Süß oder Seuß, latinisirt Suso,
gewöhnlichen an [3]), neben dem er noch den mystischen
n Amandus trug, der aber erst nach seinem Tode kund

so war „von Geburt ein Schwabe" [5]) und trug in sei-
ıen Ausstattung die Grundzüge, welche den schwäbischen
auszeichnen; er vereinigte lebendige, reiche, bewegliche
: und eindringenden Tiefsinn, Dichtergeist und Specula-
; doch war offenbar das Dichterische in seinem Wesen
ıend; er sieht Alles in Bildern und Zeichen, alles Sinn-
› ihm ein Symbol des Höheren, alles Höhere offenbart

---

ben Suso's S. 173. 2) Ebendas. S. 22.
:r Name Seuß, Säuß, zusammenhängend mit saußen, ver-
ıso'n selbst häufig beim Predigen zu einer Anspielung auf seinen Na-
Prolog zur Ausgabe von 1512 bei Diepenbrock S. XX der
, wo es heißt: „Wenn er einen merklichen Sinn oder ein gut Stück
ı und das Volk aufmerksam machen, so sprach er: „„Merket auf,
Seuß will säussen,"" oder wenn er sich selbst wollte stärken
't machen, so schrie er: „„Nun wohlan Seuß, du mußt säus-
Oder wenn er eine große Strafe wollte thun dem Volke, so sprach
ı muß der Seuß säussen, daß euch die Ohren säussen.""
ı er eine Sache nicht getorst [wagte zu] predigen, so sprach er:
uß getar da nicht säussen."" Also daß er sich oft selbst nannte
ınd also behub [bekam] er den Namen, daß man ihn nicht anders
nn Bruder Seuß."
die Stellen aus dem Prolog zur Ausgabe der Schriften Suso's von
Diepenbrock Einl. S. XIX. XX.
ıen Suso's K. 1. S. 1. Ebenso *Miraeus* in Auctar. ad Trith.
80: Henr. Suso, natione Suevus.

sich ihm in Entzückungen und Visionen; er bewegt sich durchaus in einer Welt der lebenvollsten Anschauung und auch die Speculation tritt bei ihm meist in sinnlicher, bilderreicher Gestalt auf. Seine Sprache ist nie abstract, sondern immer lebensfrisch, farbenreich, lieblich und oft in hohem Grade schwungvoll: er ist ein von den speculativen Gedanken der Mystik durchdrungener, aber stets dem Leben zugewendeter Minnesänger der ewigen Liebe und Weisheit [1]); und wenn wir überhaupt sagen dürfen, daß die gesunde, urkräftige Mystik die durch alle Völker, besonders der modernen Welt, hindurchgehende Poesie der Religion sey, so ist Suso wieder vorzugsweise im deutschen Mittelalter der Poet unter diesen Poeten des Christenthums.

Die lebendige Natur des jungen Suso [2]), die sich auch in schöner, frischblühender Farbe des Angesichtes ausdrückte [3]), zog ihn zur Welt; „er hatte von Jugend auf ein minnereiches Herz" [4]) und dieses war natürlich auch für sinnliche Eindrücke nicht unempfänglich [5]); aber unter dem Einflusse seiner Mutter wendete er sich bald dem Höheren zu und suchte dann, nachdem er selbst von der Gnade ergriffen war, Alles in den Dienst des Geistes zu beugen. Schon aus der Kindheit werden uns Züge der poetischen Frömmigkeit Suso's erzählt. Er pflegte als Knabe im Frühling Blumen zu sammeln und wand die schönsten in einen Kranz, um damit das Bild der Maria zu schmücken, „weil sie die allerschönste Blume und seines Herzens Sommerwonne wäre" [6]). Im dreizehnten Jahre wurde er, vermuthlich zunächst auf den Wunsch seiner Eltern, in das Dominikaner-Kloster zu Constanz aufgenom-

1) Ähnlich schon Hase K. G. §. 346.

2) „Er hatte gar eine lebendige Natur in seiner Jugend." Leben S. K. 17. S. 41. „Da der Diener noch einen blühenden Muth hatte in seiner Jugend." K. 38. S. 130.

3) Leben S. K. 38. S. 130.

4) Ebendas. K. 4. S. 7.

5) Ebendas. K. 18. S. 45.

6) Ebendas. K. 38. S. 131. Man kann hier daran erinnern, daß in Frankreich, wahrscheinlich nach alter volksthümlich poetischer Anschauung, der Mai „Monat der Maria" genannt wird.

ten. Hier erhielt er nach Maaßgabe der Zeit guten Unterricht. Von innerlicher Erregung fühlte er in den fünf erſten Jahren ſeines Kloſterlebens noch nichts. „Er trug bis dahin einen geiſtlichen Schein, aber ſein Gemüth war ungeſammelt; es däuchte ihm, es Gemeinen möchte nicht zu viel werden, ſo ihn Gott nur behütete vor ſchweren Gebrechen“ [1]). Dabei war er jedoch in ſich unruhig und unbefriedigt. Im achtzehnten Jahre aber machte er den erſten Anfang des geiſtlichen Lebens: er empfand „einen verborgenen, lichtreichen Zug von Gott,“ der in ihm geſchwind eine Bekehr wirkte [2]). Nun bekam er eine „Begierde, daß er würde und hieße ein Diener der ewigen Weisheit“ [3]). Dieſe Weisheit wurde ihm in ihrer himmliſchen Reinheit und Schönheit offenbar, und „ſo oft er nun hörte von zeitlicher Minne ſingen und ſagen, ward ihm ſein Herz und Muth eingeführt in dieſes ein lieblichſtes Lieb, von dem alle Liebe fleußt“ [4]). Hören wir, wie er mit hohen und zugleich kindlichen Worten die Erſcheinung dieſer himmliſchen Geliebten ſchildert [5]): „Sie ſchwebte hoch ob ihm in einem gewölbten Chore; ſie leuchtete als der Morgenſtern, und ſchien als die anbrechende ſpielende Sonne; ihre Krone war Ewigkeit, ihr Kleid Seligkeit, ihr Wort Süßigkeit, ihr Umfangen aller Luſt Genügſamkeit; ſie war fern und nahe, hoch und nieder; ſie war gegenwärtig und doch verborgen; ſie ließ mit ihr umgehen und mochte ſie doch niemand begreifen. Sie that ſich

1) Leben Suſo's K. 1. S. 2.

2) Ebendaſ. S. 2.

3) Ebendaſ. K. 1. S. 1. K. 4. S. 8 ff.

4) Ebendaſ. K. 4. S. 11.

5) Ebendaſ. K. 4. S. 10, womit zu vergleichen eine ähnliche liebliche und poetiſche Schilderung im Buche von der ewigen Weisheit K. 7. S. 273. Hier ſpricht unter andern die Weisheit auch den Vers:

Ich ſpiel' in der Gottheit der Freuden Spiel,
Das gibt der Engelſchaar Freuden als viel,
Daß ihnen tauſend Jahre ſeyn
Als ein viel kleines Stündelein.

Andere, zum Theil hierher gehörige, kleine Gedichte Suſo's findet man in der Ausgabe von Diepenbrock S. 474 ff.

ſich ihm in Entzückungen und Viſionen; er bewegt ſich durchaus in einer Welt der lebenvollſten Anſchauung und auch die Speculation tritt bei ihm meiſt in ſinnlicher, bilderreicher Geſtalt auf. Seine Sprache iſt nie abſtract, ſondern immer lebensfriſch, ſinnbenreich, lieblich und oft in hohem Grade ſchwungvoll: er iſt eben von den ſpeculativen Gedanken der Myſtik durchdrungener, aber ſtets dem Leben zugewendeter Minneſänger der ewigen Liebe und Weisheit [1]); und wenn wir überhaupt ſagen dürfen, daß die geſunde, urkräftige Myſtik die durch alle Völker, beſonders der modernen Welt, hindurchgehende Poeſie der Religion ſey, ſo iſt Suſo wieder vorzugsweiſe im deutſchen Mittelalter der Poet unter dieſen Poeten des Chriſtenthums.

Die lebendige Natur des jungen Suſo [2]), die ſich auch in ſchöner, friſchblühender Farbe des Angeſichtes ausdrückte [3]), zog ihn zur Welt; „er hatte von Jugend auf ein minnereiches Herz" [4], und dieſes war natürlich auch für ſinnliche Eindrücke nicht unempfänglich [5]); aber unter dem Einfluſſe ſeiner Mutter wendete er ſich bald dem Höheren zu und ſuchte dann, nachdem er ſelbſt von der Gnade ergriffen war, Alles in den Dienſt des Geiſtes zu bringen. Schon aus der Kindheit werden uns Züge der poetiſchen Frömmigkeit Suſo's erzählt. Er pflegte als Knabe im Frühling Blumen zu ſammeln und wand die ſchönſten in einen Kranz, um damit das Bild der Maria zu ſchmücken, „weil ſie die allerſchönſte Blume und ſeines Herzens Sommerwonne wäre" [6]). Im dreizehnten Jahre wurde er, vermuthlich zunächſt auf den Wunſch ſeiner Eltern, in das Dominikaner-Kloſter zu Conſtanz aufgenom-

1) Ähnlich ſchon Haſe K. G. §. 346.

2) „Er hatte gar eine lebendige Natur in ſeiner Jugend." Leben S. K. 17. S. 41. „Da der Diener noch einen blühenden Muth hatte in ſeiner Jugend." K. 38. S. 130.

3) Leben S. K. 38. S. 130.

4) Ebendaſ. K. 4. S. 7.

5) Ebendaſ. K. 18. S. 45.

6) Ebendaſ. K. 38. S. 131. Man kann hier daran erinnern, daß in Frankreich, wahrſcheinlich nach alter volksthümlich poetiſcher Anſchauung, der Mai „Monat der Maria" genannt wird.

n. Hier erhielt er nach Maaßgabe der Zeit guten Unterricht. on innerlicher Erregung fühlte er in den fünf ersten Jahren sei- s Klosterlebens noch nichts. „Er trug bis dahin einen geistlichen chein, aber sein Gemüth war ungesammelt; es däuchte ihm, s Gemeinen möchte nicht zu viel werden, so ihn Gott nur be- tete vor schweren Gebrechen“ [1]). Dabei war er jedoch in sich ruhig und unbefriedigt. Im achtzehnten Jahre aber machte er n ersten Anfang des geistlichen Lebens: er empfand „einen ver- rgenen, lichtreichen Zug von Gott,“ der in ihm geschwind eine kehr wirkte [2]). Nun bekam er eine „Begierde, daß er würde nd hieße ein Diener der ewigen Weisheit“ [3]). Diese eisheit wurde ihm in ihrer himmlischen Reinheit und Schönheit ffenbar, und „so oft er nun hörte von zeitlicher Minne singen nd sagen, ward ihm sein Herz und Muth eingeführt in dieses in lieblichstes Lieb, von dem alle Liebe fleußt“ [4]). Hören wir, ie er mit hohen und zugleich kindlichen Worten die Erscheinung ieser himmlischen Geliebten schildert [5]): „Sie schwebte hoch ob hm in einem gewölbten Chore; sie leuchtete als der Morgenstern, nd schien als die anbrechende spielende Sonne; ihre Krone war wigkeit, ihr Kleid Seligkeit, ihr Wort Süßigkeit, ihr Umfa- ng aller Lust Genügsamkeit; sie war fern und nahe, hoch und ieder; sie war gegenwärtig und doch verborgen; sie ließ mit ihr ngehen und mochte sie doch niemand begreifen. Sie that sich

1) Leben Suso's K. 1. S. 2.

2) Ebendas. S. 2.

3) Ebendas. K. 1. S. 1. K. 4. S. 8 ff.

4) Ebendas. K. 4. S. 11.

5) Ebendas. K. 4. S. 10, womit zu vergleichen eine ähnliche liebliche nd poetische Schilderung im Buche von der ewigen Weisheit K. 7. S. 273. ier spricht unter andern die Weisheit auch den Vers:

Ich spiel' in der Gottheit der Freuden Spiel,
Das gibt der Engelschaar Freuden als viel,
Daß ihnen tausend Jahre seyn
Als ein viel kleines Stündelein.

ndere, zum Theil hierher gehörige, kleine Gedichte Suso's findet man der Ausgabe von Diepenbrock S. 474 ff.

zu ihm minniglich und sprach gütlich: Gib mir dein Herz, Kind meines [1])! Er neigte sich zu ihren Füßen und dankte ihr herzlich aus einem demüthigen Grunde. Dieß ward ihm da, und mehr mochte ihm nicht werden."

Im Wesen der Weisheit, welcher Suso nun sein ganzes Herz hingab, lag, weil sie Vergöttlichung des ganzen innern Wesens wirken sollte, das Doppelte: reine Erkenntniß und gründliche Heiligung. Beidem strebte er jetzt unablässig nach. Zuerst ging er — denn wir haben dieß wohl in die Zeit nach seiner Umkehr zu setzen — in Begleitung „eines guten Gesellen" auf die hohe Schule zu Köln [2]), um seinen Wissensdurst zu befriedigen. Er studierte hier scholastische Philosophie und Theologie und machte sich auch mit „tugendhaften heidnischen Meistern, sonderlich mit dem vernünftigen Aristoteles" vertraut, welchem letzterem er zugestand, „daß er den Herrn der Natur mit Fleiß gesucht und gefunden, daß er aus dem wohlgeordneten Naturlaufe bewährt, er müsse nothwendig ein einiger Fürst und Herr aller Creaturen seyn [3])." Aber obwohl er das Speculiren oder „das Erkennen wie Gott in den Creaturen wiederleuchtet [4])," mit Fleiß trieb und zu schätzen wußte [5]), so war doch sein nicht sowohl discursive und dialectischer, als vielmehr poetischer und schauender Geist weniger für diese Richtung geeignet und sein Gemüth hatte auch schon eine andre eingeschlagen auf die Erfahrungs- und Liebes-Theologie der Mystik. Auch dafür fand er in Köln einen gewaltigen Re-

1) Dieß ist die gewöhnliche Form des Vocativs mit dem Pronomen possessivum bei Suso; z. B. Herze meines, Engel meiner, Freund meiner, zartes Kind meines u. s. f. Diese Form hat sich denn auch erhalten in dem Luther'schen Vater unser.

2) Leben S. K. 45. S. 174.

3) Ebendas. K. 54. S. 207. 4) Ebendas. S. 203.

5) Proben der Speculation Suso's findet man besonders in den letzten Kapiteln der Mittheilungen aus seinem Leben. Freilich ist seine Speculation durch und durch mit poetischen Elementen versetzt, oft überschwänglich und dunkel. Seine poetische Anschauung ergeht sich auch gern im Übersinnlichen, im empyreischen Himmel u. s. f. S. z. B. das Buch von der ewigen Weisheit Kap. 12. S. 293 ff.

räsentanten, den Meister Eckart. Diesen, seinen Ordensgenossen, lernte Suso nach aller Wahrscheinlichkeit schon während r Studienzeit in Köln kennen, mag ihn aber auch später wiederholt gesehen haben. Eckart machte auf Suso einen großen indruck; er ist der einzige unter seinen Lehrern, den Suso namentlich aufführt, er nennt ihn den „hohen, heiligen" Meister nd seine „süße" Lehre einen „edlen Trank[1]," er ist ihm lebhaft ankbar für die von ihm empfangene innere „Beruhigung[2]," ja r ist von Eckarts Person so begeistert, daß er ihn auch noch als Verstorbenen in einer Vision sieht und von ihm Lehre empfängt[3]. In den Grundlagen der Mystik wurde wohl Suso durch Eckart rst recht befestigt, auch theilte er das eckart'sche Princip der Einigung mit Gott durch Selbstentwerdung; aber auf den Standunct des Pantheismus, von welchem aus Eckart überwiegend peculativ und logisch operirte, scheint Suso nie ganz eingegangen u seyn, denn obwohl pantheistische Anklänge bei ihm vorkommen, o war doch im Wesentlichen seine Anschauung theistisch und für en, alles creatürlich Wirkliche verzehrenden, Panlogismus Eckarts war Suso zu poetisch. Es war also ohne Zweifel mehr das Practisch-Ascetische, was ihn in dieser Lehre anzog und darauf wendete sich nun auch seine ganze Energie.

Suso hatte sich ganz dem Dienste der himmlischen Liebe geweiht. Nun wußte er aber, „daß der Minne von altem Recht gehöre, zu leiden, daß es keinen rechten Werber der Liebe gebe, er sey denn ein Leider, noch einen Minner, er sey denn ein Märtyrer[4]." Er trat also nun in die Schule der Leiden, und zwar legte er sich solche zuerst selbst auf, dann wurden ihm noch viel strengere von Gott aufgelegt. Vom 18ten bis zum 40sten Jahre[5]) lebte er in den härtesten Übungen und Ka-

1) Leben Suso's K. 35. S. 117 u. 118.

2) Ebendas. K. 23. S. 71.

3) Ebendas. K. 8. S. 21. Mit Eckart erscheint ihm zugleich der heil. Bruder Johannes der Fuerer von Straßburg.

4) Ebendas. K. 4. S. 9.

5) Ebendas. K. 20. S. 57 u. 58.

ſtreiungen des Leibes: trotz ſeines Naturſinnes hielt er ſich in der Abgeſchiedenheit des Kloſters, trotz ſeiner Mittheilſamkeit befliß er ſich des vollkommenen Schweigens [1]), trotz ſeines friſchen lebensvollen Weſens legte er ſich die ſchwerſten, auf Mark und Blut eindringenden, Peinigungen auf [2]). Als hierdurch „alle ſeine Natur verwüſtet war," und nichts mehr übrig blieb, als entweder zu ſterben oder von ſolcher Übung zu laſſen, „ward ihm von Gott gezeigt, daß die Strengigkeit und alle (ſeine bisherigen) Weiſen nichts anders geweſen, denn ein guter Anfang und ein Durchbrechen ſeines ungebrochenen Menſchen [3])." Er ließ alſo nun von der Selbſtpeinigung ab und gönnte ſeinem Leib eine ordentliche, mäßige Pflege; aber nun ſollte er erſt in die höchſte Schule eintreten und die Kunſt vollkommener Gelaſſenheit ſeiner ſelbſt lernen, d. h. einer ſolchen Entwordenheit, darin man, was Gott auch ſchicken mag, Alles zu Gottes Ehre freudig hinnimmt, wie es Chriſtus that gegen ſeinen himmliſchen Vater [4]). Hiermit begann für Suſo die Zeit der geiſtlichen Ritterſchaft [5]). Zum Zeichen derſelben brachte ihm in einer Viſion ein ſchöner Jüngling, der ihn in ein vernünftiges [überſinnliches] Land führte, Ritterſchuhe und Rüſtung und ſprach: „Wiſſe, du biſt bisher Knecht geweſen: Gott will, daß du nun Ritter ſeyeſt." Dieſe Zeit der Ritterſchaft Gottes ſollte ihm mehr „großen Gedränges" bringen, als alle berühmten Helden der alten Zeit ertragen; der Jüngling verkündete ihm:

---

1) Leben S. K. 16. S. 40 u. 41.

2) Ebendaſ. K. 17—21. S. 41—58, wo alle einzelnen, bis aufs Äußerſte ausgeſonnenen Kaſteiungen erzählt ſind.

3) Ebendaſ. K. 20. S. 57. 58.

4) Ebendaſ. K. 21. S. 59.

5) Suſo hatte, wie oben bemerkt, wahrſcheinlich von ſeiner väterlichen Abſtammung her, etwas Ritterliches in ſeinem Weſen. Er hat es viel mit Kämpfen, mit Waffen, mit Bildern aus dem Ritterleben zu thun. Hierher gehört wohl auch, daß ſein gewöhnlichſter Ausruf das Wort: Waffen! iſt. z. B. „Er gedachte: Waffen! wie iſt dieß ſo wahr!" K. 4. S. 10. „Die Tochter ſprach: Waffen! Ich ſchwimme in der Gottheit, wie der Adler in der Luft!" K. 55. S. 217 und an vielen a. O. Bilder aus dem Ritterleben findet man außer K. 22. S. 61 ff. beſonders K. 47. S. 180 ff.

„Sieh über dich an den Himmel: magſt du die Menge der Sterne zählen, ſo magſt du auch deine Leiden zählen, die dir noch künftig ſind; und wie die Sterne klein ſcheinen und doch groß ſind, alſo ſind deine Leiden klein vor ungeübter Menſchen Augen, aber nach eigener Empfindung werden ſie dir groß werden zu tragen [1])." Es folgte alſo nun eine Reihe innerer Prüfungen: unrechte Einfälle vom Glauben, ungeordnete Traurigkeit, Zweifel an der eigenen Seligkeit, Treuloſigkeit der Freunde, Haß und Widerwärtigkeit der Weltmenſchen, vornehmlich Angriffe auf die Ehre und den guten Namen, Schmach und giftige Verleumdung [2]). Zuletzt begegnete ihm noch, daß er mußte Prälat (Prior ſeines Kloſters) werden, um auch hierin die Ungunſt der Menſchen zu erfahren [3]). Alle Widerwärtigkeit jedoch betrachtete er nur als eine ihm von Gott geordnete ſittliche Aufgabe; alle, auch die allerſchlimmſten, judasähnlichen Menſchen waren ihm nur „Gottes Mitwirker, durch die er ausgewirkt werden ſollte auf ſein Beſtes [4])," und, nachdem er ſich durch alle dieſe Leiden, während deren ihn Gott auch bisweilen ergötzte [5]), ritterlich hindurchgekämpft und vollſtändig den Spruch gelernt, den ihm einſt Chriſtus im Bild eines Seraphs vorgehalten: „Empfahe Leiden williglich; trage Leiden geduldiglich; lerne Leiden chriſtförmiglich [6])" — ward er endlich von Gott entbunden und gelangte „zu innerlichem Herzensfrieden, zu ſtiller Ruhe und lichtreicher Gnade; Gott aber gab ihm zu erkennen, daß er durch dieſen Niederſchlag ſeiner ſelbſt völlicher entſetzt und in Gott überſetzt worden, denn durch alle die mannichfaltigen Leiden, die er von Jugend auf bis an dieſelbe Zeit hatte gewonnen hatte [7])."

Während dieſer Zeit, obwohl er ſich auch viel der Einſamkeit befleißigte und namentlich einmal zehn Jahre lang ſich ſtreng

1) Leben Suſo's K. 22. S. 61 ff.
2) Ebendaſ. K. 23 u. d. folg. S. 69 ff.
3) Ebendaſ. K. 46. S. 177 ff.
4) Ebendaſ. K. 40. S. 151.
5) Ebendaſ. K. 34. S. 109 ff.
6) Ebendaſ. K. 46. S. 176. 7) Ebendaſ. K. 40. S. 157.

in ſein Kloſter verſchloß [1]), war Suſo unermüdet thätig, der ewigen Weisheit treue Liebhaber und Gott wahre Freunde zu gewinnen. Er wirkte durch Wort und Schrift und ward bald als ein ſtrenger Prediger und milder Seelenführer berühmt [2]). Umherwandernd in Schwaben, im Elſaß, bis in die Niederlande hinab [3]), nahm er ſich überall der Schwachen, Sehnſuchtsvollen, Verlorenen an, führte üppige Menſchen zu Gott [4]), ſuchte von zeitlicher Minne zu ewiger zu ziehen [5]), tröſtete Leidende und ſammelte oder befeſtigte an vielen Orten ſtille Gemeinſchaften von „Gottesfreunden" [6]) und „guten Kindern" [7]). Freilich gab er dadurch auch vielfachen Anſtoß; manche Väter und Ehemänner wurden ihm bitter gram, weil er ihre Töchter und Frauen zu einem ſtrengeren Leben, vielleicht ſelbſt zu klöſterlicher Weltentſagung brachte, und ein Ritter drohte ihm ſogar den Tod, denn es war ihm geſagt worden [8]), Suſo „hätte ſeine Tochter, wie auch viele andre Menſchen verkehrt in ein beſonderes Leben, das da heißt der Geiſt, und die in derſelben Weiſe lebten, ſeyen geheißen die Geiſter und Geiſterinnen, das allerverkehrteſte Volk auf dem Erdreich." Im Ganzen aber überwog doch die treue Anhänglichkeit Einzelner, beſonders weiblicher Seelen [9]), und

---

1) Leben Suſo's K. 22. S. 67.

2) Ebendaſ. K. 36. S. 121. Ein Beiſpiel von der Vereinigung der Strenge gegen ſich und der Milde gegen Andre in Suſo's Weſen findet man in ſeinem Leben K. 37. S. 127.

3) z. B. nach Aachen, Leben S. K. 49. S. 183.

4) Ebendaſ. K. 39. S. 135 ff.

5) Ebendaſ. K. 42. S. 163 ff.

6) Er ſelbſt ſagt: „Der Armen getreuer Vater hieß ich; aller Gottesfreunde beſonderer Freund war ich; alle Menſchen, die je traurig oder beſchwert zu mir kamen, die fanden je etwas Rathes, daß ſie fröhlich und wohlgetröſtet von mir ſchieden; denn mit den Weinenden weinte ich, mit den Trauernden trauerte ich, bis daß ich ſie mütterlich wiederbrachte." Leben Suſo's K. 31. S. 99.

7) Ebendaſ. K. 44. S. 171. K. 45. S. 172 ff.

8) Ebendaſ. K. 30. S. 96. 97.

9) Ebendaſ. K. 36. S. 121. K. 45. S. 172 ff.

die Verehrung, die er von Seiten des durch ihn reichlich erbauten Volkes genoß, weitaus die Schmach, die ihn traf. Er vereinigte ja in seinem Wesen die Eigenschaften, die jene Zeit als die höchsten achtete, das Schwungvolle und Liebliche des Dichters, das Männliche eines geistlichen Ritters und das Hingebende eines Heiligen und Märtyrers, und dieß Alles in der phantastischen, romantischen Weise, die gleichfalls im Character des Mittelalters lag; so konnte es ihm, besonders da seine Frömmigkeit wirklich einen so gesunden, kräftigen, fruchtreichen Kern hatte, an Liebe, Bewunderung und hingebender Treue nicht fehlen.

Als Prediger war Suso unter den Zeitgenossen ohne Zweifel höchst bedeutend. Der Eindruck seiner lebendigen Rede[1]) muß mächtig gewesen seyn: sie verband Tiefe mit anschaulicher, heiterer Klarheit, strengen Ernst mit lieblicher Milde, und war von einem Feuer der Begeisterung durchglüht, welches unwillkürlich jeden Zuhörer ansteckt. Sein Angesicht strahlte, wenn er sprach: einst wollte ein Laie zu Köln gesehen haben, wie das Antlitz Suso's, da er predigte, „sich zu verwandeln begann in eine wonnigliche Klarheit und zu dreien Malen gleich der lichten Sonne ward,

1) Das ganz auf das Leben, den unmittelbar lebendigen Eindruck gerichtete Wesen Suso's spricht sich sehr schön und characteristisch auch in einer Stelle der Vorrede zur Schrift von der ewigen Weisheit Seite 242 u. 243 aus, welche zugleich zeigt, welchen Werth er auf das lebendige Wort, namentlich das deutsche, legte: „Ein Ding aber soll man wissen: als unleich ist, der ein süßes Saitenspiel selber hört süßiglich erklingen, gegen dem, as man allein davon hört sprechen, also ungleich sind die Worte, die aus einem lebendigen Herzen durch einen lebenden Mund ausfließen, gen denselben Worten, so sie auf das todte Pergament kommen, und sonderlich in teutscher unge; denn so erkalten sie und verbleichen, wie die abgebrochenen Rosen ... s klang nie eine Saite so süß, der sie richtet auf ein dürres Scheit, sie verummet. Eine freudenreiche Zunge kann ein unfreudenreiches Herz so wenig rfreuen, als ein Teutscher einen Wahlen (Wälschen)." Die Sprache Suso's selbst ist neben den Eigenschaften, die wir oben angegeben, hie und da ch witzig und spielend. Als ein Beispiel hiervon kann folgende Stelle in dem uche von der ewigen Weisheit K. 9, S. 285 gelten: „Alldieweil Lieb bei ieb ist, so weiß Lieb nicht, wie lieb Lieb ist; wenn aber Lieb von Lieb scheit, so empfindet erst Lieb, wie lieb Lieb war."

alſo daß er ſich ſelber darin ſchaute [1])." Sein inneres Weſen aber war gleich einer Flamme, die Alles rings umher ergreift und auflöſt, aber auch ſtets emporbringt, um gleichſam die Heimath eines reineren Daſeyns zu ſuchen; er nahm alle Creaturen, die ganze Schöpfung in ſein Herz auf, um ſie hinauf zum Herzen Gottes zu tragen. Dieſes Bewußtſeyn drückt er ſelbſt auf eine unvergleichliche Weiſe in einer Stelle aus, die wir hier zugleich als Beiſpiel der ſinnigen und lieblichen, aber zugleich ſchwungvollen Art ſeines Vortrags anführen wollen, in der Deutung der kirchlichen Formel Sursum corda! Dreierlei Empfindungen, entweder einzeln oder zuſammen, ſagt er [2]), hätten dieſe Worte ſtets in ihm erweckt; die erſte: „Ich nahm vor meine inneren Augen mich ſelber nach Allem, das ich bin, mit Leib, Seele und allen meinen Kräften, und ſtellte um mich alle Creatur, die Gott je ſchuf im Himmelreich, im Erdreich und allen Elementen, ein jegliches ſonderlich mit Namen, es wären Vögel der Luft, Thiere des Waldes, Fiſche des Waſſers, Laub und Gras des Erdreichs und das unzählige Gries in dem Meer, und dazu all das kleine Geſtäube, das in der Sonne Glanz ſcheinet, und alle die Waſſertröpflein, die von Thau, von Schnee oder Regen je fielen oder immer fallen, und wünſchte, daß deren ein jegliches hätte ein ſüß-aufdringendes Saitenſpiel, wohlgeraiſet [wohlbereitet] aus meines Herzens innerſtem Safte, und alſo aufklingend ein neues hochgemuthes Lob brächte dem geminnten zarten Gott von Ende zu Ende. Und dann in einer begierlichen Weiſe zerdehnten und zerbreiteten ſich die minnereichen Arme der Seele gen der unſäglichen Zahl aller Creaturen, und war meine Meinung, ſie alle fruchtbar darin zu machen, recht ſo wie ein freier wohlgemuther Vorſänger die ſingenden Geſellen reitzet, fröhlich zu ſingen und ihre Herzen zu Gott aufzubieten: Sursum corda!" Ebenſo ſchließt er auch zum zweiten in ſein Herz die Herzen aller Menſchen, die noch von vergänglicher Liebe gefeſſelt ſind, und ruft ihnen zu: „Wohlauf,

1) Leben S. K. 48. S. 183.
2) Ebendaſ. K. 11. S. 27 u. 28.

ihr gefangenen Herzen, aus den engen Banden zergänglicher Minne! Wohlauf, ihr schlafenden Herzen, aus dem Tode der Sünden! Wohlauf, ihr üppigen Herzen, aus der Lauigkeit eures trägen, hinlässigen Lebens! Hebet euch auf mit einem ganzen ledigen Kehr hin zu dem minniglichen Gott! Sursum corda!" Gleicherweise umfaßt er zum dritten alle gutwilligen Herzen, die aber noch verirrt gehen in sich selber und zwischen Gott und Creatur schwanken, und ermahnt sie, sich selbst mit einschließend, zu einem kühnen Daranwagen ihrer selbst und „einem ganzen Abkehr von sich und allen Creaturen [1])." Durchdrungen von diesem — man darf wohl sagen — im tiefsten, freiesten Sinne priesterlichen Bewußtseyn sprach und wirkte Suso, und es konnte nicht fehlen, daß er auf diese Weise wirklich viele Gemüther entzündete und zu einer aus innerlichem Grunde hervorquellenden Frömmigkeit führte, die weit über die gewöhnliche kirchliche hinausging.

Das Einzelne der Thätigkeit Suso's und die Zeit seiner verschiedenen Aufenthaltsorte kennen wir nicht genau. Die längere Zeit seines Lebens scheint er, unterbrochen durch Wanderungen nach Straßburg, Köln, Aachen und andern Orten, im Dominikanerkloster zu Constanz zugebracht zu haben, wo er für seine stillen Betrachtungen eine eigene, mit Bildern nach eigener Angabe ausgeschmückte heimliche Kapelle [2]) hatte; später finden wir ihn in einem Kloster seines Ordens zu Ulm; hier starb er auch am 25sten Januar 1365 [3]), einige sechzig Jahre alt und wurde im Kreuzgange des Klosters begraben.

1) Sehr schön hat dieses Sursum corda Herder benutzt in einem ungemein lieblichen, das Wesen Suso's trefflich zusammenfassenden Gedichte: Die ewige Weisheit. Werke zur schönen Lit. u. Kunst, B. 3.

2) Siehe oben S. 205. Anm. 3.

3) So Murer und Echard, welche zugleich Beide das Geburtsjahr Suso's auf 1300 setzen. Nicht minder *Miraeus* Auctar. ad Trithem. cap. 432. p. 80: Henr. Suso . . . obiit Ulmae anno millesimo trecentesimo sexagesimo quinto. Andere dagegen, namentlich Dudinus (T. III. p. 1057) setzen das Todesjahr bedeutend später, um's Jahr 1385, und lassen Suso noch im J. 1369 das Horologium divinae Sapientiae abfassen.

Die Lehre Suſo's [1]), die zum Theil ſchon in der bisherigen Schilderung enthalten iſt, bewegt ſich, wie alle Myſtik, vorzugsweiſe in den Begriffen von Gott, Menſch und der Einigung beider. Sie wird von Suſo ſelbſt aufs kürzeſte zuſammengefaßt in den Worten [2]): „Ein gelaſſener Menſch muß entbildet werden von der Creatur, gebildet mit Chriſto, und überbildet in die Gottheit.“ Im Einzelnen aber können wir ſie in folgenden Hauptpuncten ausſprechen. Das Eigenthümlichſte Gottes liegt darin, daß er Weſen iſt [3]), aber nicht ein einzelnes, getheiltes Weſen, das noch vermiſcht wäre mit Nichtweſen oder Anderheit, nicht ein Weſen, das noch werden ſoll, oder die Möglichkeit hätte, etwas zu empfangen, ſondern das reine, einfältige, ungetheilte, „allige“ Weſen [4]). Dieſes lautere, einfältige Weſen iſt die oberſte Urſache aller ſächlichen Weſen und umſchließt alle zeitliche Gewordenheit als Anfang und Ende; es iſt in allen Dingen und außer allen Dingen, ſo daß man ſagen kann: Gott iſt ein zirkeliger Ring (ein Kreis), deſſen Mittelpunct allenthalben, deſſen Umſchwank (Peripherie) nirgends iſt [5]). Je einfacher nun ein Weſen, deſto reicher iſt es an kräftiger Vermögenheit: das nichts hat, gibt nichts; das viel hat, mag viel geben. Gott, der die Fülle des Weſens, das vollkommene Gut in ſich hat, muß ſich ſeiner Natur nach mittheilen, ſich aus ſich ſelbſt entgießen [6]). Die erſte, vollſtändige, perſönliche Entgießung Gottes iſt der Sohn; in ihn entgießet ſich der Vater, und er hinwiederum in den Vater und die hieraus ſich entwickelnde „wiederbiegige“ Liebe iſt der h. Geiſt [7]). Dieß iſt die ewige, vollkommene Mittheilung Gottes, die zeitliche und endliche iſt die Schöpfung. In ihr ſteht der Menſch oben an; er iſt einerſeits als geſchaffenes Weſen auch endlich und vergänglich, aber zugleich

1) Vergl. darüber Görres in der Einleitung zu Diepenbrock's Ausgabe von Suſo S. 127 ff.

2) Leben S. K. 53. S. 203.

3) Ebend. K. 54. S. 207. beſ. K. 55. S. 213.

4) Ebend. S. 213.

5) Ebend. S. 215.

6) Ebend. S. 215.

7) Ebend. S. 217 ff.

[illegible] ihn der oberſte, überweſentliche Geiſt geadelt, daß er mit ſeiner ewigen Gottheit in ihn hineinleuchtete: das iſt das Bild Gottes in dem vernünftigen Gemüthe, das auch ewig iſt [1]). Nun gibt es Menſchen, die kehren ſich von dieſem vernünftigen Adel, verderben das leuchtende Bild, wenden ſich zur leiblichen Luſt der Welt. Sie wähnen Freude zu beſitzen, finden aber nur Unruhe, und der Tod macht all' ihrer Luſt ein Ende [2]). Dagegen ein vernünftiger Menſch kehret ſich von dem lichten Fünklein der Seele wieder auf in das, das ewig und aus dem es gefloſſen iſt: er gibt allen Creaturen Abſchied und hält ſich allein zur ewigen Wahrheit. Ein Vorbild dafür iſt Chriſtus, der im Fleiſch erſchienene Gottesſohn; ſein „ſpiegeliges" [3]) Leben zeigt uns die vollkommenſte Selbſtverleugnung, Gelaſſenheit, Entwordenheit ſeiner ſelbſt, Eingefloſſenheit in Gott. Was er urſprünglich und beſtändig iſt, ſollen wir werden. Dieß geſchieht aber in gewiſſer Ordnung [4]). Das Erſte iſt: daß man ſich von der Welt Luſt und Sünde zu Gott bekehre mit emſigem Gebet, Abgeſchiedenheit, tugendlichen Übungen, um den Leib dem Geiſte unterthänig zu machen; das Zweite, daß man ſich willig darbiete, alle Widerwärtigkeit zu leiden, die Gott oder der Creatur gefallen mag; das Dritte, daß man Chriſti bitteres Leiden, ſüße Lehre, ſanften Wandel und lauteres Leben in ſich bilde, daß Chriſtus in uns lebe und wir mit ihm zu Gott hineindringen [5]). Darnach ſetzt ſich der Menſch, indem er alles Äußere aufgibt, in eine Stillheit des Gemüthes, als ob er ſich ſelber todt wäre, er entſchlägt ſich der äußeren Sinne, die vorher allzu wirklich waren, der Geiſt kommt in ein Entſinken ſeiner oberſten Kräfte, und bringt dagegen, indem er ſeine Natürlichkeit verliert, in die ewige Gottheit [6]). So ſteht der, zu geiſt-

1) Leben S. K. 57. S. 231.

2) Ebendaſ. S. 232.

3) Ebendaſ. K. 50. S. 186.

4) „In rechter Ordenhafte," wie Suſo ſagt. Leben S. K. 57. S. 232.

5) Ebendaſ. S. 232. 233.

6) Ebend. S. 233, womit zu vergleichen K. 56. S. 228: „Das Sterben des Geiſtes liegt darin, daß er in ſeiner Vergangenheit [Verſenkung in Gott] nicht Unterſchiedes wahrnimmt an der eigentlichen Weſenheit."

reicher Vollkommenheit erhobene, Menſch gefreiet durch den Sohn in dem Sohne; er iſt über Zeit und Stätte, und in minnereicher inniger Schauung in Gott vergangen [1]). Dieſes höchſte Ziel der Gotteseinheit wahrhaft entworbener, gelaſſener, chriſtförmiger Menſchen wird von Suſo in dichteriſcher Überſchwänglichkeit auch ſo geſchildert, daß er ſie ganz in das Göttliche aufgehen und Gott zu ihnen ſprechen läßt [2]): „Ich will ſie alſo inniglich durchküſſen und alſo minniglich umfahen, daß Ich ſie, und ſie Ich, und wir alleſammt ein einiges Eins immerewiglich bleiben ſollen.“ Doch iſt dieß nicht ſo pantheiſtiſch gemeint, als es klingt, denn wie Suſo überall einen perſönlichen Gott hat und ein göttliches Du von dem menſchlichen Ich unterſcheidet, ſo hält er auch noch ausdrücklich in dem vollkommenen Entwerden des Ichs den Unterſchied von Gott feſt. „Denn — dieß ſind ſeine merkwürdigen Worte [3]) — des Geiſtes Vernichtigkeit und Vergangenheit in die Gottheit, und aller Adel und Vollkommenheit iſt nicht zu nehmen nach Verwandlung ſeiner ſelbſt Geſchaffenheit in das, daß er Gott ſey, und es nur der Menſch nach ſeiner Grobheit nicht erkenne, oder daß er Gott werde und ſeine eigene Weſenheit zu nichte werde; ſondern es liegt an der Entgehung und Verachtung ſeiner ſelbſt: der Geiſt vergeht ſich ordentlich, Gott iſt ihm alle Dinge und alle Dinge ſind ihm gleichſam Gott worden; denn ihm antworten alle Dinge in der Weiſe, wie ſie in Gott ſind, und bleibt doch ein jeglich Ding was es iſt in ſeiner natürlichen Weſenheit; was eine ungeübte Vernünftigkeit nach dieſem wahren Unterſchied nicht will in ihr wüſtes Gemerk kommen laſſen.“ Und in einer andern Stelle [4]): „In dieſer Entſunkenheit vergehet der Geiſt, und doch nicht gänzlich. Er gewinnet wohl etliche Eigenſchaft der Gottheit, aber er wird doch nicht natürlich Gott; was ihm geſchieht, das geſchieht ihm von Gnaden, denn er iſt ein Icht [ein Etwas, eine Perſönlichkeit], geſchaffen aus Nicht

1) Leben S. K. 57. S. 233.
2) Ebend. K. 34. S. 110.
3) Ebend. K. 52. S. 195.
4) Ebend. K. 56. S. 227.

lichts], das ewiglich bleibet [ewig gesonderte Dauer der menschlichen Persönlichkeit].

Wenn Suso einerseits durch seine Phantasie ganz in das symbolische Wesen, in das gestalten- und bilderreiche Leben der katholischen Kirche verschlungen und ihr kindlich ergeben war, so war er doch andererseits zugleich reformatorisch; einmal indirect, indem er durch seine Mystik unter den Laien Erregungen hervorrief, Gemeinschaften von Gottesfreunden stiftete, die unvermeidlich zu einer gewissen Ablösung von der Kirche und ihrer, des Geistige vermittelnden, Leitung führen mußten; dann aber auch direct, indem er die herrschenden Personen in der Kirche und die Verdorbenheit aller Stände, besonders in religiöser Beziehung, scharfhaft angriff.

In dem merkwürdigen Buche „von den neuen Felsen," das entweder dem Suso selbst, oder jedenfalls diesem mystischen Kreise angehört, findet sich ein eigener Abschnitt [1]), der starke Anklagen über die höchsten und geringsten kirchlichen Personen enthält, und aus dem wir hier nur einiges Wenige hervorheben. Den Päpsten wirft der Verfasser vor, daß das Licht rechter Ordnung in ihnen erloschen sey, daß ihnen das Ihre und die Ihrigen mehr am Herzen liege als die Ehre Gottes und die Christenheit. Die Cardinäle klagt er an, daß sie, verblendet von Geitz und Hoffart, nur darauf sönnen, ihre Verwandten zu erheben, und daß jeder, während sonst eine demüthige Scheu geherrscht, den päpstlichen Stuhl zu besteigen, Alles aufbiete, zur höchsten Würde in der Kirche zu gelangen. Die Bischöfe und Äbte treffen die nämlichen Anklagen, die ersteren aber insbesondere noch der Vorwurf vernachlässigter Vernachlässigung der Lehre und Seelsorge. An den Lehrern tadelt er, daß ihrer nicht viele seyen, die ihr Leben für Gott und die Wahrheit wagen würden, so wenige, daß es nicht gut wäre, wenn man es wüßte. Die Klosterleute schilt er wegen ihres Ungehorsams, ihrer Üppigkeit und Unkeuschheit;

---

1) Kap. 5—23. S. 513—537 bei Diepenbrock.

die weltlichen Pfaffen wegen ihres Praſſens, ihrer unpfäffischen Kleidertracht, ihres Strebens nach Gütern, Würden und Ehren. Von ihnen insbeſondere ſagt er [1]) ſehr characteriſtiſch Folgendes: „Aller göttliche Ernſt iſt in ihnen vergangen und vergeſſen; und dazu iſt in ihnen von allem dem ſo wenig inwendiges Empfinden, als ob es ſie nicht anginge; denn ſie denken nicht daran, ſondern denken nur auf große Kirchengült, wie ſie deren viel gewinnen, und wie ſie große Kunſt erlangen, daß ſie Schein, Ehre und Gut gewinnen unter Geiſtlichen und Weltlichen. Darauf geht ihre Meinung vielmehr, denn daß ſie gewahr werden und ſchmecken Gottes und ſeiner inwendigen Gnade ... Derer, die nach Gottes Gnade verlangen, ſind recht wenige; und gingen dieſelben allzumal aus der Zeit, ſo müßte die Chriſtenheit zuhand ein Ende haben.“ In derſelben Weiſe züchtigt er auch andre Gemeinſchaften und Stände, die Beguinen und Begharden, die Ritter und Edelleute, die Bürger und Bauern, ſo daß uns aus Allem das Ergebniß entgegentritt, wie er gleich Ruysbroek ſeine Zeit für tief und allgemein verdorben und eine chriſtliche Umgeſtaltung für dringendes Bedürfniß hielt.

Zweites Hauptſtück.

Die gemüthliche Myſtik. Johann Tauler.

Wenn ſchon bei Suſo vorzugsweiſe die Tendenz auf das Volk hervortritt und ſeine Wirkſamkeit auf eine ſehr freie, zum Theil außerkirchliche, Weiſe unter den Laien ſich bewegt, ſo finden wir dieſes volksthümliche Element noch ſtärker bei Tauler. Er wird ſogar von einem Laien erſt recht bekehrt und vollſtändig auf den Weg eines innerlichen, erleuchteten chriſtlichen Lebens und Wirkens gebracht, und erſt von da an gelingt es ihm, den großen

1) Kap. 12, S. 521 u. 522.

luß als Prediger zu üben, durch den er ſo berühmt geworden
Zugleich iſt auch bei ihm das Reformatoriſche noch ſtär-
usgeprägt, indem er ſich förmlich in Oppoſition ſtellt mit Ver-
ngen des Oberhauptes der Kirche, ja mit einem der wichtigſten
rchiſchen Inſtitute, dem Bann und Interdict, und ſelbſt in
n Sinne das Volk bearbeitet. Es lag dieß in der Natur der
je. Die Phantaſie, von welcher Suſo vorzugsweiſe be-
cht war, iſt beweglich und kann ſich verſchiedenen Formen,
a nur etwas Sinnvolles oder Großartiges darin iſt, anſchmie-
das Gemüth dagegen, welches wir in Tauler als die be-
nende Kraft erkennen, iſt gerade das Gleichbleibende, der feſte,
je Mittelpunct des inneren Lebens, und wenn ein Widerwille
Kampf von da ausgeht, ſo iſt er viel entſchiedener, ſtärker
nachhaltiger.

Johann Tauler[1]), von dem wir noch weniger Einzelnes
chronologiſch Beſtimmtes wiſſen, als von Suſo, lebte als
ninikaner zu Köln[2]) und Straßburg, den beiden Hauptſitzen
eutſchen Myſtik. Es iſt möglich, daß er in ſeiner Jugend zu
i auch den Meiſter Eckart kennen lernte und hörte; doch fin-
wir davon in ſeinen Schriften keine ſicheren Spuren; ſeine
kweiſe iſt anderer Art als die eckart'ſche, es iſt nicht die Myſtik

1) Die Hauptquelle für die Kenntniß von Taulers Lebensgang iſt die
einem befreundeten Laien [nach andern Angaben von Tauler ſelbſt] ver-
: hiſtorie und Leben des ehrwürdigen Doctors Joh. Tauler, mehrfach
druckt. Außerdem ſiehe: *Quetif* et *Echard* Scriptor. Ord. Praed. T. I.
77. *Miraeus* Auctar. ad Trithem. c. 457. p. 83. [Trithem ſelbſt er-
nt Tauler nicht.] · *Fabricius* Bibl. med. et inf. Lat. IV, 151. Ar-
d Kirch. u. Ketzerhiſt. III, 664. *Oberlin* Dissert. de Joh. Tauleri di-
ne vernac. et myst. Argent. 1786. *Bayle* Dict. s. v. Tauler. Jör-
ls Lexik. deutſcher Dichter u. Proſ. B. 5. S. 1. Schröckh K.Geſch.
XIII, 484. Weiteres iſt noch nachgewieſen in der Einleitung zu der Aus-
: den Tauler's Predigten, Frankf. 1826. Th. 1. S. 1 ff. Eine erſchö-
de Monographie über Tauler ſteht zu erwarten von Prof. K. Schmidt in
tzburg.

2) Miräus a. a. O. bezeichnet Tauler als Coloniensis, womit er ohne
ifel den Geburtsort angeben will. Auch Specklin in den unten anzu-
enden Collectaneen nennt Tauler „bürtig von Cölln."

der Speculation, sondern die des Gemüthes; sie setzt nicht den Menschen mit pantheistischer Kühnheit als unmittelbar identisch mit dem göttlichen Wesen, sondern unterwirft ihn Gott und seiner Führung in kindlich hingebender Frömmigkeit. Tauler war in der ersten, längeren Hälfte seines Lebens nicht der mystischen, sondern der scholastischen Theologie ergeben. Diese scheint er in Köln, im Sinne seines Ordens, d. h. als Thomist studiert zu haben. Wohl mag auch von frühe an, wie denn in der Scholastik selbst, ja überhaupt in der ganzen Zeit ein mystisches Element lag, die Mystik Einfluß auf ihn geübt haben [1]), aber zum vollständigen Mystiker und mystisch wirksamen Prediger wurde er erst ungefähr im 50sten Jahre seines Lebens [2]). Die Umwandlung, die mit ihm vorging, ist für uns merkwürdig. Tauler, „in seiner Natur ein süßer, sanftmüthiger, gutherziger Mann" [3]), hatte als Theologe ein „gutes Verständniß in der Schrift," sowie in der Schulweisheit, und war schon als Prediger gesucht und bewundert, aber er ermangelte noch des Lichtes der Gnade, des rechten innerlichen Verständnisses, des vollkommen selbstverleugnenden Lebens in Gott [4]). Da kam aus der Ferne ein Laie, „ein gnadenreicher Mann," um ihn predigen zu hören. Zwölf Wochen hörte er den Meister, dann bat er ihn, in einer Predigt vollständig zu zeigen, wie der Mensch am nächsten und höchsten zu Gott kommen möge [5]). Tauler hielt die Predigt und entwickelte in schulmäßiger Kunst seine Meinung [6]). Der Laie war dadurch wenig befriedigt. Er gestand Tauler zu,

1) Dieß finden wir z. B. auch in der Predigt, die er noch vor seiner eigentlichen Bekehrung hielt. S. unten Anm. 6.

2) Hist. u. Leben Taulers K. 5. in der Frankf. Ausg. der Predigten Th. 1. S. 16.

3) Historie u. Leben K. 1. S. 1.

4) Ebendaselbst S. 1. 5) Ebend. S. 2.

6) Die Predigt ist mitgetheilt in der Hist. K. 2. S. 2—6. Sie enthält auch mystische Lehre, aber von sehr künstlicher und zusammengesetzter Art, während Taulers spätere Mystik sich durch Einfachheit auszeichnet. So verlangt er z. B. in der Predigt, daß der Mensch komme über „vierzig Beschauungen," und daß der erleuchtete Mensch „vier und zwanzig Stücke" an sich haben soll (S. 3), welche (S. 4—6) aufgezählt werden.

daß er „ein großer Pfaffe sey und eine gute Lehre gethan," aber warf ihm zugleich vor, daß er noch mehr im Buchstaben, als Geist stehe, daß er den edlen Wein seiner Lehre mit Hefen mi[sche], daß er selbst nicht ganz nach seiner Lehre lebe, sondern noch [an] Creaturen, „sonderlich zu einer Creatur" geneigt, in Summa, [daß] er, wenn auch nicht der falschen Pharisäer einer, doch ein [Pha]risäus sey [1]). Tauler erkannte sich in dem vorgehaltenen Spiegel, ging in sich und versprach, sich gründlich zu bessern. Er ließ seine „Sinnlichkeit und Vernunftbetrachtungen" fahren, zog sich zurück, predigte nicht mehr und lebte ganz nach dem Rathe [des] Laien [2]); sein ganzes Streben richtete sich darauf, eine grund[lose], demüthige Gelassenheit in allen Dingen zu erlangen und dem wahren Bilde unseres Herrn Jesu Christi nachzu[bil]den [3]). Ohne daß er übertriebene Übungen anstellte, ward [er] doch durch die neue Richtung seinen Umgebungen auffallend: [Ordens]brüder und Freunde mißachteten ihn, die Beichtkinder ver[ließen] ihn, er verfiel in Schwachheit und Trauer [4]). Desto mehr freute sich seiner der fromme Laie, der ihm verhieß, er werde nun [auch] die Schrift in ihrer Einheit aus dem Lichte des h. Geistes ver[stehen] und das ewige Leben recht wirksam verkündigen. Nachdem zwei Jahre in solchen inneren Übungen und Kämpfen, wiewohl mit ermäßigter Ascese [5]), zugebracht, trat er auf Ermunterung seines geistlichen Vaters wieder als Prediger auf [6]). Das erste Mal war er so tief bewegt, daß er vor Weinen nicht sprechen konnte [7]). Dieß gab noch größeren Anstoß. Der zweite Versuch aber, dem ein Vortrag im Kloster-Convent vorangegangen, hatte, da nun Taulers Seele vollständig durchläutert war, den besten Erfolg. Tauler erklärte, nicht mehr, wie bisher, vor dem Volke Latein anführen, sondern in einfältiger deutscher Rede die Wege zeigen zu wollen, „die leider gar wüste geworden und gar sehr

1) Historie u. Leben K. 3. S. 6—9.
2) Ebend. K. 5. S. 15.
3) Ebend. K. 7. S. 21.
4) Ebend. K. 8. S. 22 ff.
5) Ebend. K. 8. S. 23.
6) Ebend. K. 9. S. 24 ff.
7) Ebend. S. 27.

verfallen seyen [1])." Seine Rede über den von den Mystikern viel behandelten Text: „Sehet der Bräutigam kommt, gehet aus ihm entgegen," machte tiefen Eindruck; ein Zuhörer brach in die Worte aus: „Es ist wahr!" und stürzte wie todt zur Erde [2]); auch andre verfielen in denselben Zustand [3]). Von da an nahm der Meister an Weisheit, sowie an Ruf in Stadt und Land dergestalt zu [4]), daß er in geistlichen und weltlichen Dingen von Vielen um Rath gefragt und sein Rath überall durch Gehorsam geehrt ward [5]). Es war höchst wahrscheinlich nach dieser Bekehrung zur Mystik, daß Tauler eine Wanderung zu Ruysbroek nach Grünthal machte. Dieser Besuch, wie er bei Tauler schon eine innere Neigung zu Ruysbroeks Richtung voraussetzt, diente ohne Zweifel auch dazu, ihn in dieser Richtung zu bestärken [6]). Tauler war ein besserer Scholastiker als Ruysbroek; aber dieser, weil von Jugend auf darin geübt, war jenem an Kraft und Tiefe des beschaulichen Lebens überlegen. Doch müssen wir auch unserm Tauler den Vorzug zugestehen, daß er, indem er minder ascetisch und überschwänglich ist in seiner Mystik, denn Ruysbroek, einen durchdringenderen sittlichen Geist bewährt, als dieser, und in der Darstellung sich klarer, anmuthiger, einfacher und volksmäßiger zeigt [7]). — Noch acht Jahre [8]) nach seiner Umwandlung wirkte Tauler als einflußreicher Prediger; in der letzten Zeit in Straßburg, wo er, gern gehört auch vom Bischof Bechtolf und unter-

1) Historie u. Leben K. 10. S. 28—34.

2) Ebend. S. 32. 3) Ebend. K. 11. S. 34. 35.

4) Die Zeitgenossen gaben ihm den Ehrennamen: Theologus sublimis et illuminatus.

5) Hist. u. Leben K. 14. S. 42—45.

6) Vergl. Arnolds Ausgabe v. Ruysbroeks Schriften, Offenb. 1701, in dem voranstehenden Leben Ruysbroeks K. 8 u. 11. S. 8—12.

7) Hievon etwas abweichend das Urtheil von de Wette, Sittenl. II, 2. S. 236, der zwar zugibt, daß die Mystik Taulers sehr tief, innig und speculativ sey, ihr aber den Gehalt abspricht, weil sie, fast nur negativ, bei der Verleugnung des Irdischen und Endlichen stehen bleibe und dagegen das Positive, das Wesenhafte und Göttliche vernachlässige.

8) Hist. u. Leben K. 14. S. 42.

gt von geistesverwandten Männern, Ludolf dem Karthäuser
d Thomas dem Augustiner [1]), viele Gleichgesinnte sammelte
d im J. 1361 [2]) nach 20wöchentlichem Krankenlager starb.

Die Lehre Taulers, die dadurch so tief in die Gemüther
ng, daß sie in ungetheilter Macht vom Gemüth ausging, ist
mehreren Tractaten, vornehmlich aber in seinen Predigten aus-
prochen. Diese Predigten [3]), nicht blümelnd, aber gleich
er Wiese voll frischer, duftiger Blumen, reich an inneren An-
auungen und vielfachen Beispielen aus dem Leben, voll freund-
ier, lieblicher, inniger, tiefer Worte, durch welche Tauler der
mehmste Urheber der mystischen Sprache [4]) unter den Deutschen
vorden ist, enthalten in mannichfaltigem Wechsel der Form fol-
ide Hauptsätze [5]): Der Mensch, die Creatur, unmittelbar aus
ott, dem Einen kommend, will auch wieder nach ihrem Vermö-
n in das ungetheilte Eins zurückkehren; der Ausfluß strebt wie-
: zum Einfluß, und nur, wenn alle Dinge im Menschen ganz
s in und mit Gott worden, ist völliger Friede, gänzliche Ruhe.
ie Mittel hierzu sind, daß der Mensch über Sinne und Sinn-
keit, über leibliche und natürliche Kräfte, über alle Begehrung,
er alles Bild und Bildliche hinausgehe, daß er Gott, frei von
em Creatürlichen, innerlichst und unmittelbar suche, Geist mit
ist, Herz zu Herz. Das göttliche, vollkommene Leben kann
s nur werden, wenn wir uns selbst entwerden, absterben; aber

---

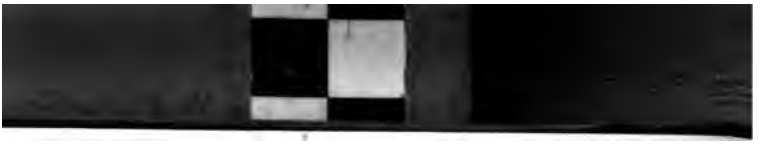
1) Vergl. Görres Auszüge aus einer Schrift Specklins in der Einlei-
g zu Diepenbrocks Ausg. von Suso, S. XXXIX.

2) Dieß zeigt seine noch vorhandene Grabschrift. S. Jacob von Kö-
zshofen Elsass. u. Straßburg. Chronik mit Joh. Schilters Anhange,
raßburg 1698. 4. S. 1119.

3) Sehr häufig abgedruckt; neuerlich in die jetzige Schriftsprache (doch
Beibehaltung der alterthümlichen Färbung) übertragen, Frankf. a. M.
16. 3 Th. 8.

4) Über Taulers Sprache sehe man die Dissertation von Oberlin de
annis Tauleri dictione vernacula et mystica. Argent. 1786. 4.

5) Einen Überblick über Taulers Lehre findet man in de Wette's christl.
tenlehre II, 2. S. 220 ff. Die von mir gegebene kurze Zusammenstellung
aus mehreren der bedeutendsten Predigten Taulers entnommen.



dieß geſchieht nicht durch Kräfte der Natur, ſondern der Gnade und durch die Vermittelung Chriſti. Was Gott von Natur hat, ſoll der Menſch durch Gnade erlangen. Dazu iſt ihm das Vorbild Chriſti gegeben; wie dieſer vom Vater ausgegangen und zu ihm zurückgekehrt, ſo iſt es die Beſtimmung jedes Menſchen; wie Chriſtus leiblich geſtorben und auferſtanden, ſo muß jeder geiſtlich ſterben und erſtehen, um ganz in und mit Gott zu leben. Das Bild Chriſti aber, das dem Gemüth eingeprägt werden ſoll, iſt nicht das creatürliche und ſinnliche, ſondern das adelige, göttliche, vernünftige des Sohnes Gottes, des Gottmenſchen; wo dieſes iſt, da iſt man nie ohne Gott, und wo Gott iſt, da iſt er ganz. Ein Menſch, der dieſes Bild in ſich hat, legt ſich ganz in den göttlichen Willen, er läßt ſich ganz Gott, er ſteht in grundloſer Gelaſſenheit, Demuth, Liebe und genießt hierin vollkommene Seligkeit. So hat Tauler, wenn auch nicht zuerſt, doch mit beſonderem Nachdruck und Erfolg, die wichtige Lehre von der Nachfolge Chriſti[1]), von der Aneignung des armen, in thätiger Liebe aufgehenden, Lebens Chriſti, als ein weſentliches Glied in den Kreis der Myſtik eingeführt, und ihr dadurch einen reichen practiſchen Gehalt geſichert, wie ſie ihn bei Ruysbroek noch nicht hatte.

An die Lehre von der Nachfolge Chriſti ſchließt ſich aber zugleich ein weiterer Grundgedanke Taulers, der von der wahren evangeliſchen Armuth, an[2]), wie ihm denn auch das Leben Chriſti vorzugsweiſe als das „arme" Gegenſtand der Nachbildung iſt. Unter Armuth verſteht Tauler nicht bloß die in die Sinne fallende Entäußerung von allem irdiſchen Beſitz, ſondern die innere Ablöſung, die Abgeſchiedenheit der Seele von allen Dingen, ſo daß ſie an nichts und nichts an ihr haftet, die volle innere Freiheit — „ein frei

1) Er hat darüber bekanntlich auch eine eigene Schrift verfaßt: Von der Nachfolgung des armen Lebens Chriſti, vielfach herausgegeben, neuerlich Frankfurt a. M. 1833.

2) Ausgeführt in der eben genannten Schrift von der Nachfolge Chriſti. Auszug bei de Wette Sittenl. II, 2. S. 221 ff.

Vermögen, ein lauter Wirken [1])." In diesem Sinn ist, wie Christus, so Gott selbst das Urbild der Armuth und die wahre Armuth „eine Gleichheit Gottes." Zwar liegt es in der Natur der Sache, daß auch der Mensch, wie alle Dinge, an etwas hafte, sich an etwas halte; aber dieses soll nicht etwas seyn, was unter ihm ist, sondern nur das, was über alle Dinge erhaben ist, Gott. Das ist der oberste Adel der Armuth, daß sie nur dem Allerobersten anhaftet, das Niedere aber lässet, sofern es nur möglich ist. Daher soll der Mensch arm seyn am Erkennen in Bildern, die er durch die Sinne einziehet, arm an Gnaden und Tugenden, insofern dieselben creatürlich sind. Creatürlich aber ist die Tugend in den Werken und wenn sie zufällig und mannichfaltig ist; dagegen ist sie göttlich, wenn sie aus der lauteren Meinung stammt, wenn sie im Wesen und in der Einigkeit ist, denn der lautere arme Mensch hat alle Tugend in der einfältigen Liebe, und so besteht die Tugend auch wohl mit der Armuth. Diese Armuth ist ledig aller Dinge, frei und edel, von niemand bezwungen und darum Gott gleich, denn Gott ist ein frei Vermögen. Daß aber die Freiheit eines Menschen zu Gott geordnet sey, erkennet man daraus, daß sie entspringet aus wahrer Demüthigkeit und endet in Demüthigkeit und Geduld, in alle Tugenden und in Gott, während ungeordnete Freiheit entspringet aus Hoffart und endet in Hoffart, in Zorn und andre Untugenden. Ebenso ist auch die Armuth, wie Gott, ein lauter Wirken. Wirken heißt: aus nichts etwas, oder aus einem ein anderes, oder eines besser machen, denn es zuvor war, oder auch eins, das ist, zu nichte machen. Wie nun Gott, selbst unbeweglich, alle Dinge bewegt, so ist auch die Armuth in sich selbst ein stillstehend Wesen, welches, unbeweglich, mit Gott alle Dinge bewegt. Zusammengelegt aus Zeit und Ewigkeit, ist der Mensch mit seinen obersten, in die Ewigkeit erhobenen Kräften unbeweglich, und zugleich beweget er die niederen Kräfte nach der Zeit. Das Wirken des Menschen aber ist dreifach: na-

1) Ein Begriff, den die meisten Bettelmönche in ihrer Äußerlichkeit nicht auf sich anwenden konnten und der vielleicht nach dieser Seite hin auch eine polemische Beziehung hat.

türlich Werk, Gnadenwerk, göttlich Werk. Das erſte — denn die Natur iſt an ſich, ohne die Sünde, nicht böſe, ſondern edel, wenn man ihr nur recht thut — ſoll den Menſchen machen lauter, das andre wirket lauter, das dritte iſt lauter. Dieſes letztere begreift Alles in ſich, was aus der Liebe kommt, denn der göttliche Geiſt iſt der Geiſt der Liebe und was aus der Liebe kommt, das kommt aus Gott. Ein Geiſt mit Gott wird der Menſch dadurch, daß er Chriſto nachgehet, wie dieſer uns vorgegangen: denn Chriſtus iſt eines mit Gott und zugleich das Ziel aller Menſchen. Iſt ein recht armer Menſch durchgeführt durch Leben, Leiden und Werke Chriſti, ſo iſt er Ein Geiſt mit Gott; der Geiſt ſpricht in ihm, nicht in Bildern und Formen, ſondern mit Leben, Licht und Wahrheit. Das göttliche Licht gebiert den Willen und macht ihn fruchtbar in allen Tugenden, und dieſe Geburt iſt weſentlich und vollkommen: der Menſch wird neu eingeboren in Gott und gelangt zu ſeinem erſten Adel, indem er mit Gott geſchaffen wird in Heiligkeit und Gerechtigkeit; er wird aber auch neu ausgeboren, indem all ſein äußerlicher Menſch verändert wird in eine neue Weiſe, die gottförmig iſt, und, wie er ſeine Glieder zuvor hat geboten zur Üppigkeit, ſo beut er ſie nun Gott zu dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit.

Wenn Tauler bei ſeinem contemplativen Weſen, doch zugleich durch ſeinen ſittlichen Geiſt, durch die Innigkeit und liebliche Kraft ſeiner herzentquollenen Rede tief auf das Volk wirkte, ſo iſt aus dem ſittlichen und innerlichen Character ſeiner Frömmigkeit, aus dem Gemüthe, das in ſeiner Myſtik lebte und aus ſeiner treuen Theilnahme an dem verwahrloſten Volke zugleich die kirchliche Oppoſition zu erklären, in der wir ihn finden [1]). Zwar im Dogma hielt er, der Dominikaner und ehemalige Scholaſtiker, ſich, wie es ſcheint, ganz in den Schranken der Kirche. Aber in Sachen des kirchlichen Lebens ſchlug ſein Liebeseifer für das Volk

---

1) Flacius ermangelt auch nicht, Tauler'n unter die Testes veritatis zu ſtellen. Catal. Lib. XVIII. T. II. p. 773.

ch in Zorneseifer gegen deſſen falſche Führer um. Er
) ſich ſtreng dawider aus[1]), daß man das arme, unwiſſende
unſchuldig im Bann ſterben laſſe, ſtellte Troſtſchriften zu
n Zwecke aus, und ermahnte, den Leuten vor ihrem Ende
Sacramente zu reichen. Darüber kam er ſelbſt in den Bann
den oben genannten Ludolf und Thomas. Der Papſt verbot
Bücher und befahl dem Biſchof Johann von Straßburg, die-
n zu verbrennen. Allein die muthigen Männer ſchrieben nur
eifriger[2]), und „brachtens auch dahin, daß die Leut fröhlich
m, und den Bann nit hoch mehr fürchteten, deren ſunſt viel
ende zuvor ohne Beicht in großer Verzweiflung geſtorben
)." Zugleich ließen ſie eine Schrift unter die Geiſtlichen und
rten ausgehen des wichtigen Inhaltes[4]): es ſeyen zweier-
Schwerter, ein geiſtliches, das Wort Gottes, und ein weltli-
die von Gott eingeſetzte Obrigkeit; keines hätte mit dem an-
zu thun; beide, weil von Gott ſtammend, könnten nicht wi-
inander ſeyn, aber das geiſtliche habe die Obrigkeit zu ver-
igen, und das weltliche habe die Frommen, die Gottes Wort
gten, zu ſchirmen; ſündige ein weltliches Haupt, ſo ge-
: dem Geiſtlichen, den Sünder in Demuth zurechtzuweiſen,
aber ihn zu verdammen, und noch weniger unter den Ver-
igen der Großen das arme Volk leiden zu laſſen. „Oberkeit,"
ı ſie[5]), „iſt ein Stand von Gott, dem man in weltlichen
n ſoll gehorſamen, auch die Geiſtlichen, es ſey wer es wolle.
Kaiſer iſt die höchſte Oberkeit, darum iſt man ime vor Allem
ſam ſchuldig; regiert er nit recht, muß er Gott Rechenſchaft

---

1) S. die intereſſanten Auszüge aus den, auf der Straßburger Biblio-
ıdſchriftlich befindlichen, Collectaneen Specklins (aus der Zeit Karls V.),
eilt von Görres in der Einleitung zu Diepenbrocks Ausg. von Suſo
XIX—XLIII.

2) In einer ſeiner Predigten freilich (Pred. 131. Th. 1. S. 141.) ſpricht
in kirchlich gehorſamem Sinne vom Bann. Er will nicht gern „ein
heißen, auch nicht in Bann gethan ſeyn."

3) Specklins Collectaneen a. a. O. S. XLI.

4) An demſ. Ort. 5) Ebend. S. XLII.

darum geben, und mit den armen Menſchen ... Derohalben Alle, die den wahren chriſtlichen Glauben halten, und allein an der Perſon des Papſtes ſündigen, ſind keine Ketzer, ſondern die ſind Ketzer, die auf Abmahnen halſtärrig wider Gottes Wort handeln und ſich nit beſſern wollen." Zwar gebot nun Karl IV. in Verbindung mit dem Biſchof von Straßburg und päpſtlichen Commiſſarien, daß Tauler und ſeine Genoſſen ſich ſolcher Schriften mäßigen und das Ausgegangene bei dem Bann unterdrücken ſollten; „aber," ſagt der Berichterſtatter, „ſie fuhren fort und machtens noch beſſer; hiemit war alles recht und zog jeder heim [1])."

Einen Mann wie Tauler brauchte unſer Luther nur zu kennen, um ihn auch zu lieben; nicht um ſeiner zuletzt berührten Oppoſition willen, von der Luther vielleicht gar nichts wußte, ſondern um ſeiner kernhaften deutſch denkenden und deutſch redenden chriſtlichen Frömmigkeit willen, an der Luther ſich mit inniger Verehrung heranbildete, ehe er ſelbſt an irgend eine Art von Oppoſition dachte. Luther nennt Tauler'n einen „Mann Gottes," er ermahnt ſeinen Freund Joh. Lange [2]), „daß er ſich an ſeinen Tauler halten möge," und ſchreibt an Spalatin [3]): „Wenn es dich ergötzt, eine ſolide, der alten vollkommen ähnliche Theologie in deutſcher Zunge kennen zu lernen, ſo ſchaffe dir Johann Taulers Predigten an, denn weder in lateiniſcher, noch in unſerer Sprache habe ich je eine geſundere und mit dem Evangelium mehr übereinſtimmende Theologie geſehen. Schmecke und ſiehe, wie freundlich der Herr iſt, wenn du zuerſt geſchmeckt und geſehen, wie bitter alles das iſt, was wir ſelbſt ſind." Dieſem Urtheile ſchließt ſich auch Melanchthon an; er ſagt [4]): „Unter den Neueren iſt Tauler leicht der Erſte. Doch höre ich, daß es einige Sophiſten gibt, welche dieſes hochberühmten Mannes durchaus chriſtliche Lehre zu verachten wagen." Bei den Letzteren dachte

1) Ebend. S. XLIII.

2) Brief vom 5. Oct. 1516. Th. 1. S. 34 bei de Wette.

3) Brief vom 14. Decemb. 1516. Th. 1. S. 46.

4) S. Praefat. edit. Francof.

Melanchthon wohl beſonders an Joh. Eck, der, ſchon aus Widerſpruch gegen Luther, Tauler'n herabſetzte[1]). Indeß fand der treffliche Myſtiker auch in der katholiſchen Kirche hohe und geiſtvolle Verehrer, unter denen wir nur Boſſuet, Bona, Petrucci und du Pin nennen[2]). Alles beweiſt, wie bedeutend Tauler in der nächſten Folgezeit daſtand, das Urtheil Luthers aber insbeſondre, welchen Einfluß der fromme Myſtiker auf ihn hatte, um in ſeinem innerſten Herzen den Grund zu der chriſtlichen Geſinnung zu legen, ohne die er nicht hätte ein ſo wirkſamer Umbildner der Kirche werden können[3]).

Ganz daſſelbe finden wir nun auch, nur von einer etwas andern Seite her, bei der ſogenannten „deutſchen Theologie."

Drittes Hauptſtück.

Die ſpeculative Myſtik. Deutſche Theologie.

Was die bisherige deutſche Myſtik phantaſievoll und poetiſch ausgebildet, und dem Volke in kindlicher, gemüthvoller Rede nahe gelegt hatte, das faßte in einem ſchon weiter vorgeſchrittenen Zeitalter der unbekannte, aber tiefſinnige Verfaſſer des Schriftchens, welches den Titel „deutſche Theologie" führt[4]), mehr ſpe-

1) *Miraei* Auctar. ad Trith. p. 83: Hunc virum, ut suspectum circa fidem, contempsit Johannes Eckius.

2) *Weismanni* Hist. eccl. I, 1132.

3) Spener (Pia Desid. p. 140) ſagt: „Die deutſche Theologie und Tauleri Schriften, aus welchen nächſt der Schrift unſer theure Lutherus worden, was er geweſen iſt."

4) Luther ſagt in ſeiner Vorrede zur Ausgabe der deutſchen Theologie von 1516: Der Verfaſſer derſelben ſey ein deutſcher Herr, ein Prieſter und Cuſtos in der deutſchen Herren Haus zu Frankfurt geweſen. Placcius (Theatr. Anonymor. et Pseudon. Cap. XI. p. 441—451. vergl. Schröckh K.Geſch. XXXIV, 72.) hat weiter nachzuweiſen geſucht, derſelbe habe Ebland oder Eblend geheißen. Außerdem iſt man auf Tauler verfallen, der jedoch älter (*Flacius* Catal. Test. verit. Lib. XIX.

culativ zuſammen, um daraus der Scholaſtik gegenüber noch beſtimmter eine eigene allgemein faßliche, aber bibliſch und innerlich wohlbegründete Gotteslehre[1]) zu bilden.

Die deutſche Theologie geht aus von dem philoſophiſch wichtigen, durchgreifenden Unterſchiede zwiſchen dem Vollkommenen und Getheilten[2]). Das Vollkommene iſt ein Weſen, das in ſich Alles begriffen und beſchloſſen hat, ohne das und außerhalb dem kein wahres Weſen iſt, das, ſelbſt unwandelbar und unbeweglich, alle andern Dinge verwandelt und bewegt. Das Getheilte oder Unvollkommene iſt das, was aus dieſem Vollkommenen den Urſprung hat oder wird, was wie ein Glanz von der Sonne ausfließet, mit einem Worte die Creatur. Beides iſt weſentlich unterſchieden: das Getheilte iſt begreiflich und ausſprechlich, das Vollkommene unbegreiflich und unausſprechlich. Da nun aber der Apoſtel ſagt: wenn das Vollkommene kommt, ſo verſchmähet man das Unvollkommene, und das Vollkommene, welches nicht eines der wahrnehmbaren getheilten Dinge iſt, nur kommen kann, inſofern es in der Seele erkannt und empfunden wird, ſo frägt ſich: wie kann daſſelbe erkannt werden, da es unbegreiflich iſt? Hierauf antwortet der Verfaſſer: es iſt unbegreiflich für die Creatur als Creatur; die Creatur nach ihrer Geſchaffenheit,

---

T. II. p. 858.) und von deſſen ganzer Art die des Buches ſehr verſchieden iſt, und auf einen ſonſt unbekannten Mann, den Arzt Gratalorus, Beides ohne genügende Gründe. Vergl. *Waldau* Thesaur. bio- et bibliogr. Pag. 291—303. *Mich. Neander* Erotem. gr. ling. Praef. p. 311. *Possevini* Apparat. sacer, T. III, p. 257. Arnold K. u. Ketzer-Hiſt. I, 400. IV, 78—81. Ausgaben des Buches außer der Luther'ſchen, die auch 1519 zu Straßburg wiederhohlt wurde: von Joh. Arnd 1631, von Grell Berl. 1817, von Krüger Lemgo 1822, von Troxler St. Gallen 1837, und andere. Latein. Überſetzung von Caſtellio (unter dem Namen Joh. Theophilus) Baſel 1557.

1) Kurze Zuſammenfaſſungen derſelben geben: de Wette Sittenl. II, 2. S. 248 und Roſenkranz die deutſche Myſtik, zur Geſchichte der deutſchen Lit. Königsb. 1836. S. 37. In den Hauptpuncten auch ſchon J. Arnd in der Vorrede zur deutſchen Theologie.

2) Kap. 1. Ausg. von Grell S. 1—3.

Ichheit und Selbſtheit vermag es nicht zu erkennen. Daraus folgt aber, daß die Creatur, um zur Erkenntniß des Vollkommenen zu gelangen, ihre Creatürlichkeit, Geſchaffenheit, Ichheit, Selbſtheit ablegen, vernichten muß. Thut ſie dieß, ſo gelangt ſie zu dem Vollkommenen, ja ſie iſt ſchon in demſelben, denn, obwohl außerhalb dem Vollkommenen, hat ſie doch, weil von ihm ausgefloſſen, ihr wahres Weſen nur in ihm, für ſich ſelbſt aber iſt ſie nur wie ein Zufall oder Schein, der ſein eigentliches Weſen bloß in dem Lichte hat, von dem er ausgeht [1]). Erkennet ſich die Creatur in dem unwandelbaren Gut und als eins mit ihm, lebt und handelt ſie in dieſer Erkenntniß, ſo iſt ſie ſelbſt gut und vollkommen, kehrt ſie ſich dagegen von demſelben ab [2]), ſo iſt ſie böſe; alle Sünde beſteht darin, daß man ſich von dem höchſten Gut, dem Vollkommenen abkehrt und ſich ſeiner ſelbſt annimmt und vermeint, daß man ſelbſt etwas ſey, aus ſich ſelbſt irgend ein Gut, Weſen, Leben, Erkennen oder Vermögen habe. Dieß that der Teufel und dadurch allein iſt er gefallen: dieß Annehmen, daß er auch etwas wäre und etwas ſein gehöre, ſein Ich und ſein Mich und ſein Mir und ſein Mein, das war ſein Abkehren und ſein Fall. Auf dieſelbe Weiſe iſt auch Adam gefallen [3]). Nicht daß er den Apfel aß, war die Urſache, ſondern ſein Annehmen, ſein Ich, Mein, Mir, Mich. Hätte er ſieben Äpfel gegeſſen und es wäre dieſes Annehmen nicht geweſen, er wäre nicht gefallen; durch das Annehmen aber mußte er fallen auch ohne Apfelbiß. So auch jeder Menſch, in dem ſich das Nämliche hundertmal wiederhohlt. Wie ſoll nun dieſe Abkehr, der allgemeine Fall gebeſſert werden? Dadurch, daß der Menſch herausgeht aus der Ichheit, Selbſtheit [creatürlichen Iſolirung] und eingeht in Gott. Dazu gehören aber zwei, Gott und der Menſch [4]): der Menſch vermag es nicht ohne Gott, Gott vermochte es nicht ohne den Menſchen; darum mußte Gott menſchliche Natur annehmen, vermenſcht werden, damit der Menſch vergottet würde. Dieſes, einmal und auf

1) Kap. 1. S. 2. 2) Kap. 2. S. 3.
3) Kap. 3. S. 3 u. 4. 4) Kap. 3. S. 4.

die vollkommenſte Weiſe geſchehen in Chriſto, ſoll ſich, indem der durch Gnade wird, was Chriſtus von Natur war [1]), in jed Menſchen wiederhohlen, es ſoll ſich auch in mir wiederhoh denn wenn Gott in allen Menſchen vermenſcht und alle in i vergottet würden, es geſchähe aber nicht in mir, ſo wäre m Fall nicht gebeſſert. So wird durch Chriſtus wiederhergeſt was durch Adam verloren gegangen [2]); durch Adam kam die S heit und mit ihr der Ungehorſam, alles Böſe und Verderbli durch Chriſtus, indem ſein reines, göttliches Leben auf die M ſchen übergeht, kommt die Vernichtung der Ichheit, der Gehorſ und die Vereinigung mit Gott, darin aber alles Gute, Fri Himmel und Seligkeit.

Dieß iſt der Grundgedanke der deutſchen Theologie. Se wir zu, wie ihn der kindlich-tiefſinnige Verfaſſer im Einzel ausführt. Es kommt nach ſeiner Überzeugung freilich Alles das Erkennen an, denn nur inſofern das Vollkommene, d höchſte Gut erkannt, innerlich wahrgenommen wird, iſt es uns vorhanden; aber das Erkennen iſt dem deutſchen Theolo nicht ein bloß logiſcher Proceß, ſondern ein Erkennen der Li des Glaubens, der Erfahrung. Er kann vorerſt Erkenntniß u Liebe nicht ſcheiden. Freilich ſagt er auf der einen Seite [3]): e jegliche Liebe muß von einem Licht oder Erkenntniß gelehret u geleitet werden; das wahre Licht macht wahre Liebe und das f ſche Licht macht falſche Liebe; denn was das Licht für das B hat, das gibt es der Liebe für das Beſte dar und ſpricht, ſie ſ es lieb haben, und die Liebe folget ihm und thut ſein Gel Aber auf der andern Seite ſpricht er ebenſo beſtimmt [4]): man wiſſen, daß Licht oder Erkenntniß nichts iſt oder tauge ohne Lie ob ein Menſch auch wohl weiß, was Tugend iſt, hat er ſie ni lieb, ſo wird er nicht tugendſam; meinet [liebet] er aber Tuge ſo folget er ihr nach, und die Liebe machet, daß er der Untug feind wird. Ein bloßes Erkennen auch der höchſten Objecte o

1) Kap. 14. S. 20. 2) Kap. 13. S. 16.
3) Kap. 40. S. 63. 4) Kap. 39. S. 60.

be derſelben iſt dem deutſchen Theologen ein falſches Licht, das
: zu ſelbſtiſchem Hochmuth führt; denn [1]) dem natürlichen fal-
en Licht gehört beſonders zu, daß es gern viel wüßte und daß
Erkennen für das Beſte und Edelſte hält; darum lehret es die
be, ſie ſolle das Erkennen und Wiſſen lieb haben für das Beſte
d Edelſte. Sieh, allda wird das Erkennen und Wiſſen mehr
iebt, denn das erkannt wird. Und es ſteigt oder klimmet alſo
ch [2]), daß es wähnet, es erkenne Gott und lautre einfältige
ahrheit, aber es liebt in ihm nur ſich ſelber. Denn, da es wahr
, daß Gott von nichts erkannt wird, denn von Gott, ſo wähnet
auch in dem Wahne Gott zu erkennen, es ſey Gott und gibt
h für Gott dar und will dafür gehalten ſeyn; es will über
le Dinge hinauskommen, auch über Chriſtum und Chri-
us Leben und wird ihm Alles ein Spott. Dieſes Wiſſen nur
n des Wiſſens willen ohne Liebe des Gegenſtandes gehört der
atur zu, denn Natur als Natur hat nichts lieb als ſich ſelber [3]).
leicherweiſe iſt auch das Wiſſen göttlicher Dinge in gewiſſen
chranken zu halten, es darf nicht eindringen wollen in den heim-
hen Rath und Willen Gottes [4]), es iſt untrennbar von Glau-
n und Erfahrung. Wer wiſſen will, ehe denn er glaubt,
mmt nimmer zu wahrem Wiſſen [5]). Zwar die Artikel des Chri-
nglaubens glaubt jeder Chriſtenmenſch, der gute und der böſe,
d ſoll ſie glauben, auch wenn er nichts davon zu wiſſen be-
mmt, aber von der Wahrheit was da möglich iſt zu wiſſen,
uß man vorher glauben, ehe denn man es wiſſe, und dieſen
lauben meint Chriſtus [6]). Das Göttliche, Vollkommene behält
mer etwas Unausſprechliches; der es nicht hat, kann es nicht
gen und der es hat und weiß, kann es auch nicht ſagen; aber
er es wiſſen will, der warte, daß er es werde [7]).

1) Kap. 40. S. 63. 2) Ebend. S. 64.
3) Ebend. S. 65.
4) „Wer gern wollte wiſſen, warum Gott dies oder das thue oder laſſe
d dergleichen, der begehret anders nicht, denn als Adam und der Teufel."
ap. 48. S. 77.
5) Kap. 46. S. 75. 6) Ebendaſelbſt.
7) Kap. 19. S. 25.

Es gibt eine Erkenntniß aus Büchern, von Leſen und Hö
renſagen; aber das iſt nicht wahres Wiſſen, ſondern bloß [äu
liches] Glauben [1]). Um zum lebendigen Wiſſen zu gelangen, m
der Menſch in ſich ſelbſt zurückgehen [2]). Denn, wiewohl es gu
iſt, daß man frägt, erfährt und erkennt, was gute und heil
Menſchen gethan und gelitten, was Gott durch ſie gewirkt u
gewollt habe, ſo iſt es doch hundert Mal beſſer, daß der Menſ
erfährt und erkennt, was und wie ſein eigen Leben iſt, was Gu
in ihm iſt, will und wirkt, wozu ihn Gott nützen will oder nic
Soll der Menſch ſelig ſeyn oder werden, ſo will und muß d
Eine allein in der Seele ſeyn [3]). Dieſes Eine iſt gut, aber nic
dieß oder jenes Gut, ſondern Alles und über Alles. Dieſes ab
darf nicht erſt in die Seele kommen, ſondern es iſt von Stund a
darin; nur iſt es unerkannt; wenn man alſo ſagt, es ſoll in d
Seele kommen, ſo iſt das ſo viel: man ſoll es ſuchen, empfinde
ſchmecken. Für dieſes Wahrnehmen und Ergreifen des einen höchſt
Gutes hat auch die Seele ein eigenthümliches Organ. Sie beſitzt d
Kraft das Ewige zu ſchauen in der Vernunft und die Kraft es z
ergreifen im Willen [4]). Was das theoretiſche Vermögen angeh
ſo hat die Seele zwei Augen [5]): das eine iſt die Möglichkeit, zu ſeh
in die Ewigkeit, das andere, zu ſehen in die Zeit, in die Creatur
und ihren Unterſchied; dieſe zwei Augen können aber nicht mit ei
ander ihr Werk üben [6]), ſondern ſoll die Seele mit dem rechte
Auge in die Ewigkeit ſehen, ſo muß das linke ſich verhalten, als o
es todt wäre, und ſoll das linke ſein Werk üben in der Auswen
digkeit, ſo muß das rechte gehindert werden an ſeiner Beſchauung
Seine Richtung aber auf das Ewige erhält das dafür beſtimm
Seelenauge, die Vernunft, durch den Willen, und beide, Ver
nunft und Wille ſind untrennbar, bilden ein lebendiges Ganze [7]).
Das Alleredelſte und Luſtigſte, ſagt die deutſche Theologie [8]), da
in allen Creaturen iſt, das iſt Erkenntniß oder Vernunft und Wille

1) Kap. 40. S. 64 u. 65.
2) Kap. 9. S. 10 u. 11.
3) Ebend. S. 11.
4) Kap. 48. S. 78.
5) Kap. 7. S. 8 u. 9.
6) Ebend. S. 9.
7) Kap. 48. S. 78.
8) Ebendaſelbſt.

dieſe zwei ſind mit einander, wo das eine iſt, da iſt auch das
e; und wären dieſe zwei nicht, ſo wäre auch keine vernünftige
ıtur, ſondern allein Vieh und Viehlichkeit: das wäre ein groß
rechen und Gott möchte ſich des Seinen nindert bekommen
ſeiner Eigenſchaft in wirklicher Weiſe, das doch ſeyn ſoll und
rt zur Vollkommenheit. Der ewige Wille, der in Gott iſt,
hne Werke und Wirklichkeit[1]); in dem Menſchen aber iſt der
le wirklich und wollend. Er muß daher, damit er wirke, ſein
ı Werk haben, und, damit er wolle, frei ſeyn. Unter aller
heit, ſpricht unſer Theologe[2]), iſt nichts ſo frei als der Wille;
den eigen macht und läßt ihn nicht an ſeiner Freiheit und in
em freien Adel und in ſeiner freien Art, der thut unrecht; wer
aber in ſeiner edlen Freiheit läßt, der thut recht. Unfrei wird
Wille, wenn er geeignet wird, ſey es an das eigene Selbſt
: an irgend eine Creatur; frei bleibt er, wenn er ledig von
ı Ich und von aller Creatur, in Gott und der Wahrheit ſteht;
Unfreiheit bringt Ungenüge, Sorge, Unfriede, Unglück in Zeit
Ewigkeit, die Freiheit Genüge, Friede, Ruhe, Seligkeit in
: und Ewigkeit. Die wahre Freiheit aber, die, von der Chri=
ı ſpricht: die Wahrheit ſoll euch frei machen, und: welchen der
hn frei macht, der iſt wahrlich frei, hat ihren Grund in Gott,
ı höchſten Gut, und in der Einigung mit ihm.

Dieß führt uns auf Gott und das Verhältniß des Men=
:n zu ihm.

Die deutſche Theologie unterſcheidet, wie andre Myſtiker,
tt und Gottheit, und wieder Gott an und für ſich und
tt in der Menſchwerdung[3]). Die Gottheit iſt das gött=
: Weſen in ſeiner abſtracten Allgemeinheit; Gott das ſich in
ſelbſt offenbarende und perſönlich unterſcheidende; Gott als
nſch das nach außen wirkende Göttliche. Gott als Gottheit,
it es[4]), gehöret nicht zu weder Wille, noch Wiſſen oder Of=
)aren, noch dies oder das, das man denken oder ſprechen mag.

---

1) Kap. 49. S. 78 u. 79. 2) Kap. 50. S. 81.
3) Kap. 29. S. 42. 4) Ebendaſelbſt.

Aber Gott als Gott gehört zu, daß er sich selber ausspreche, [illegible] kenne und liebe, und sich selber in ihm selber offenbare, aber [illegible] Alles noch in Gott als ein Wesen, nicht als ein Wirken, [illegible] es ohne Creatur ist, und in diesem Offenbaren wird der [illegible] liche Unterschied. Aber da Gott als Gott Mensch ist und lebt [illegible] einem vergotteten Menschen, gehört ihm etwas zu, das sein eig[illegible] und in ihm selber ohne Creatur ursprünglich und wesentlich [illegible] und Gott will dasselbe geübt haben; denn es ist darum, daß [illegible] gewirket und geübt werde; was sollte es auch anders? Wäre [illegible] müssig, so wäre es zu nichts nütze, und man könnte ohne Wes[illegible] und Wirklichkeit nicht sagen, was Gott wäre.

Die beiden Hauptbestimmungen, welche die deutsche Theolo[illegible] gie aus dem Begriff des Vollkommenen ableitet und von Gott aufstellt, sind, daß er das allumfassende Wesen[1]) und daß er das höchste Gut sey[2]), und beide fallen wieder in eins zusam[illegible] men[3]), denn alles wahrhaft Seyende ist als solches gut, und alles Gute ist wesentlich und wahrhaft seyend. Das Vollkommene ist nicht dies oder das[4]), hie oder da, heute oder morgen, sondern es ist allwegen und allzeit, über alle Ende und Stätte, überhaupt über Alles und selbst Alles und Alle. Wäre Gott etwas, dies oder das, so wäre er nicht All und über Alle, als er ist, und so wäre er nicht die wahre Vollkommenheit. Was ist und nicht Eins ist, das ist nicht Gott[5]), und was ist und nicht Alles ist und über Alles, das ist auch nicht Gott; so müssen wir also in Wahrheit sagen[6]): Alles ist Eins und Eins ist Alles in Gott. Ebenso müssen wir auch in Gott, als dem Vollkommenen, das höchste ewige Gut erkennen. Was ist, sagt die deutsche Theologie[7]), das

---

1) „Gott ist aller Wesenden Wesen und aller Lebendigen Leben." Kap. 34. S. 49.

2) Kap. 55. S. 88.

3) Kap. 42. S. 70: „Alle Wesen sind wesenlich eins in dem vollkommenen Wesen, und alle Gut Ein Gut in dem Einen und nichts mag seyn ohne das Eine."

4) Kap. 30. S. 43.

5) Kap. 44. S. 73.

6) Kap. 44. S. 74.

7) Kap. 55. S. 88.

Gottes iſt und ihm zugehört? Es iſt Alles, das man von Recht und mit Wahrheit gut heißt und nennen mag. Sieh, wenn man ſich alſo in den Creaturen zum Beſten hält, das man erkennen mag und dabei bleibt und nicht hinter ſich gehet, ſo kommt man zu einem Beſſeren und aber zu einem noch Beſſeren, alſo lang, daß der Menſch erkennt und ſchmeckt, daß das ewige, Eine Vollkommene ohne Maaß und ohne Zahl über alles geſchaffene Gut iſt.

Aus dieſen Grundbegriffen folgt alles Übrige. Iſt Gott das allumfaſſende Weſen, das Eine und Alle, ſo haben auch alle Dinge ihr wahres Seyn und Weſen nur in Gott, ja ſie ſind weſentlicher in Gott, denn in ihnen ſelbſt [1]); und darum ſind ſie auch, inſofern ſie ſind, gut und gottgefällig: Alles, das da iſt, heißt es, das iſt gut in dem, als es iſt; der Teufel iſt gut in dem, als er iſt; in dem Sinne iſt nichts bös oder ungut [2]). Und auf die Frage: was iſt das Paradies? wird die Antwort gegeben [3]): das iſt Alles, das da iſt; denn Alles, das da iſt, das iſt gut und luſtig und iſt auch Gott luſtig, und darum iſt es und heißt wohl ein Paradies. Daraus folgt aber zugleich, daß, was außerhalb Gott iſt, ſein wahres Seyn und Weſen verliert und der Nichtigkeit anheimfällt, und daß die vernünftigen Creaturen nach der höheren Seite ihres Weſens, weil das Vollkommene bloß zu denen kommt, die es erkennen und empfinden, nur in Gott ſeyn können, inſofern ſie ihn innerlich ergreifen und in ihm leben. Hier tritt alſo als nothwendige Ergänzung der Begriff des höchſten Gutes und, in Beziehung auf das vernünftige Geſchöpf, zu dem bloßen Seyn die Forderung der Erkenntniß und Empfindung, vor Allem der Liebe hinzu. Das Beſte ſoll auch das Liebſte ſeyn, und folgt man demſelben nach, ſo ſoll das ewige, einige Gut über Alle und allein liebgehabt werden [4]). In dieſem Sinne liebt Gott zunächſt ſich ſelber, aber nicht ſich ſelber als ſich

1) Kap. 45. S. 74.

2) Ebendaſ. Vergl. Kap. 34. S. 49: „Daß der Teufel oder Menſch iſt, lebt und desgleichen, das iſt alles gut und Gottes."

3) Kap. 47. S. 76.

4) Kap. 30. S. 44.

selber, sondern als das eine, wahre, vollkommene Gut [1]), dem auch in der göttlichen Liebe und gerade in ihr als der höchsten ist weder Ich, noch Mein, Mir, Du, Dein und dergleichen, sondern das Licht erkennt und weiß ein Gut, das alle Gut und über alle Gut ist, und darum liebt es dasselbe. Spräche man zur Liebe [2]): was hast du lieb? sie spräche: ich habe Gut lieb. Warum? sie spräche: darum, daß es gut ist und um Gut. So ist es auch recht und wohlgethan, und wäre icht [etwas] Besseres, dann Gott, das müßte geliebt werden vor Gott. Darum hat sich Gott selber nicht lieb als sich selber, sondern als Gut. Und wäre oder wüßte Gott icht Besseres dann Gott, das hätte er lieb und nicht sich selber. Also gar ist Ichheit und Selbheit von Gott geschieden und gehöret ihm nichts zu, sondern soviel sein noth ist zu der Persönlichkeit [3]). In demselben Sinne sollen auch die vernünftigen Geschöpfe Gott lieben, ihn als das höchste Gut und Gut um Gut willen [4]), denn die irgend etwas Anderes bei der Liebe im Auge haben, sind nicht wahre Lieber, sondern Lohner, und können die Seligkeit der reinen Gottesliebe nicht erfahren [5]).

So ist also die Bestimmung des Menschen, daß er, der schon von Natur vermöge des Seyns in Gott ist, zugleich mit Erkenntniß, Empfindung und Liebe in Gott sey und zwar so, daß er in dieser Gottesliebe, nach dem Vorbilde Gottes selbst, alle Ichheit und Selbheit abstreift und Gott liebt um Gottes willen, weil er das höchste Gut und darum das Liebenswürdigste ist [6]). Verhält sich der Mensch so, so ist er gut und selig und trägt den Himmel in sich. Löset er sich dagegen, obwohl dem Seyn nach

---

1) Kap. 41. S. 66. 2) Kap. 30. S. 44.

3) Kap. 30. S. 45. 4) Kap. 37. S. 53. 54.

5) „Ein Liebhaber," sagt der deutsche Theologe Kap. 37. S. 54, „ist besser und Gott lieber, denn hunderttausend Lohner." Dasselbe, was von der Liebe zu Gott gilt, gilt auch von Christus und seinem Leben: „Wer Christus Leben darum hat, daß er damit etwas überkomme oder verdiene, der hat es als ein Lohner und nicht von Liebe und hat sein auch zumal nicht." Kap. 36. S. 52.

6) Kap. 30. S. 44.

lbſt der Teufel [1]), in Gott beharrend, in ſeinem Bewußt-
nd ſeiner Liebe von Gott ab und geht in ſein Ich, ſo iſt er
nd trägt die Hölle in ſich [2]). Denn die Abkehr von Gott
as Annehmen des Ich iſt die Sünde, und die Sünde iſt
inzige, was die Creatur von Gott trennt [3]), aber auch noth-
g trennen muß. Der Begriff der Sünde wird mehrfach
deutſchen Theologie entwickelt [4]). Der Verfaſſer geht dabei
em Satze aus: kein Ding iſt gut, denn ſo viel es in Gott
it Gott iſt; nun ſind zwar alle Dinge in Gott, denn er iſt
Weſenden Weſen und aller Lebendigen Leben [5]), aber dieſe
Creaturen, die einen Willen haben, können ſich durch dieſen
t außer Gott ſetzen und das eigene Ich zum Mittelpunct ih-
aſeyns machen und das iſt Sünde [6]). Dieß drückt der Ver-
verſchieden aus: Sünde iſt, daß die Creatur anders will,
Gott und wider Gott [7]), daß ſie ſich abkehret vom Schö-
), daß ſie ohne Gott iſt — denn wer ohne Gott iſt, der iſt
vider Gott [9]) — daß ſie ſich zum Ungehorſam, zu Adam,
atur, zur Ichheit, Selbheit, Eigenwilligkeit wendet: denn,
an ſpricht von Adam und Ungehorſam und von einem alten
hen, Ichheit, Eigenwillen, Selbwilligkeit, Ich, Mein, Na-
alſchem Licht, Teufel: das iſt Alles gleich und Eins, das
es wider Gott und ohne Gott und Sünde [10]). So lange
er Menſch in Adam, in der bloßen Natur iſt, iſt er ohne
und eben darum auch wider Gott. Wer aber wider Gott
t iſt todt vor Gott. In dieſem Sinne lehrt dann die deutſche

) Kap. 34. S. 49. K. 45. S. 74.
Kap. 47. S. 76.
) Kap. 41. S. 67. K. 34. S. 49.
) Hauptſtellen: Kap. 2. S. 3. K. 14. S. 19. K. 34. S. 49 u. 50.
S. 69. K. 42. S. 70. K. 45. S. 74.
) Kap. 34. S. 49. 6) Ebendaſ.
) Ebendaſ. 8) Kap. 14. S. 19.
) Kap. 22. S. 70.
) Kap. 41. S. 69. Vergl. K. 34. S. 50. K. 20. S. 27: „Ich-
nd Selbheit, das gehöret alles dem Teufel zu, und deßhalb iſt er ein
."

Theologie [1]), daß der Menſch, als Adamskind, von ihm ſelber und von dem Seinen nichts iſt, noch vermag oder hat [2]), denn allein Untugend und Bosheit, und daraus folgt, daß er, um aus dem Stand des Ungehorſams in den des Gehorſams und in Gott eingepflanzt zu werden, von Gott belebt werden müſſe und der göttlichen Gnade bedürfe. Doch wirkt die göttliche Gnade nicht zwangsweiſe, ſondern in Freiheit [3]), denn es iſt Gottes Eigenſchaft, daß er niemand zwingt mit Gewalt, ſondern läßt jeglichen Menſchen thun und laſſen nach ſeinem Willen, es ſey gut oder böſe, und die Wiederherſtellung geſchieht durch gottgeordnete Mittel und in einer beſtimmten Ordnung [4]).

Die allgemeine Anforderung an den Menſchen iſt: Bis [ſey] lauterlich und gänzlich ohne dich ſelbſt, ſo gelangſt du zu Gott [5]). Der Weg, auf dem dieß geſchieht, geht durch die Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung [6]). Das Hauptmittel iſt die Aneignung des reinen, heiligen und göttlichen Lebens Chriſti.

Es liegt in der Natur des Menſchen, daß er ſein Beſtes ſuche und Gott will ihm auch dazu helfen, daß er es finde [7]); aber ſo lange der Menſch das Beſte ſucht als ſein eigenes und mit eigenem Willen, kann er nicht dazu gelangen, ſondern entfernt ſich immer weiter von Gott und dem wahren Gut: wer ſeine Seele d. i. ſich ſelber lieb hat und behalten will, wer ſich und das Seine in den Dingen ſucht, der wird die Seele verlieren. Des Menſchen Beſtes iſt vielmehr, daß er weder ſich noch das Seine ſuche und meine [8]): das lehret und redet Gott; und wer da will, daß ihm Gott

---

1) Kap. 24. S. 32.

2) Vergl. Kap. 33. S. 48: „Creatur als Creatur iſt oder hat von ir ſelber nichts."

3) Kap. 31. S. 46. K. 50. S. 82.

4) Kap. 24. S. 33 u. 34. 5) Kap. 20. S. 27.

6) Kap. 12. S. 16. Ebendaſelbſt: „Man ſoll wiſſen, daß niemand erleuchtet werden mag, er ſey denn zuvor gereiniget, geläutert und gelediget, und niemand mit Gott vereiniget, er ſey denn zuvor erleuchtet."

7) Kap. 32. S. 47. 8) Ebendaſelbſt.

hilfe zu dem Beſten, der folge Gottes Rede und Gebot, ſo wird und iſt ihm geholfen und anders nicht. Die Lehre und Kraft Gottes wird uns aber vornehmlich vorgehalten in dem Leben Chriſti[1]): in ihm iſt die Sünde, das Ich, der Eigenwille und Ungehorſam, kurz Alles, was durch Adam in die Welt gekommen iſt, vernichtet und dagegen der vollkommene Gehorſam, die vollkommene Einheit mit Gott hergeſtellt[2]): in ihm iſt die Gottheit vermenſcht und die Menſchheit vergottet[3]); er iſt ohne alles Ich, Mir, Mein u. dergl., er ſtand ſo rein in der Liebe der Wahrheit und des Guten, daß er, wie Gott ſelbſt, nicht nach einem Warum fragte[4]), ſondern ganz lauter Gut um Gut liebte; denn wie die Sonne, wenn man ſie fragte: warum ſcheineſt du? ſprechen würde: ich muß ſcheinen und vermag anders nicht, denn es iſt meine Eigenſchaft und gehöret mir zu — alſo iſt es um Gott und Chriſtum und Alles was göttlich iſt und Gott zugehört; es will und begehret anders nicht, denn als Gut und um Gut und da iſt anders kein Warum. Das Leben Chriſti iſt das edelſte, beſte und würdigſte Leben, und es gibt kein ſo gutes und Gott ſo liebes Leben, als das Leben Chriſti[5]). Darum muß es auch geliebt und gelobt werden über alle Leben, und dieß war und iſt in Chriſto in ganzer Vollkommenheit, er wäre anders nicht Chriſtus[6]). Wer Chriſtus Leben weiß und erkennt, der weiß und erkennt auch Chriſtum[7]); und hinwiederum, wer das Leben nicht erkennt, der erkennt auch Chriſtum nicht; und wer an Chriſtum glaubt, der glaubt, daß ſein Leben das alleredelſte und beſte Leben ſey; und wer das nicht glaubt, der glaubt auch an Chriſtum nicht. So viel Chriſtus Leben in einem Menſchen iſt, alſo viel iſt auch Chriſtus in ihm; und ſo wenig des einen, ſo wenig des andern. Wenn man ſpricht von Gehorſam, neuem Menſchen, wahrer Liebe und Chriſtus Leben, das iſt Alles eins, und wo ihrer eins iſt, da ſind ſie

1) Kap. 52. 53. S. 83—86.
2) Kap. 55. S. 87.
3) Kap. 3. S. 4. Vergl. Kap. 22. S. 29.
4) Kap. 24. S. 36.
5) Kap. 16. S. 22 u. 23.
6) Kap. 41. S. 68.
7) Kap. 43. S. 71 u. 72.

alle, wo ihrer aber eins gebricht, da ist ihrer keins, denn es Alles Eins ist und wahrlich und wesentlich [1]). Wenn nun das Leben Christi, wo es recht erkannt ist, nothwendig auch geliebt wird und geliebt um sein selbst willen, weil es das beste und edelste ist [2]), so kommt es darauf an, wie dasselbe erkannt werde? Niemand aber gedenke [3]), daß er zu diesem wahren Licht und Erkenntniß komme mit viel Fragen oder von Hörensagen oder mit Lesen oder Studieren, noch mit großen hohen Künsten und Meisterschaften, oder mit hoher natürlicher Vernunft; sondern Christus spricht [4]): willst du nach mir kommen, so verzichte dich dein selbst und folge mir nach; es kommt also darauf an, daß man es werde [5]), daß man das Leben Christi in demüthiger Hingebung in sich aufnehme, so wird man es auch aus der Erfahrung als das beste erkennen.

Hier ist nun eine göttliche Ordnung durch Christum selbst vorgebildet. Manche Menschen wollen gleich hoch hinaus und ledig der Schrift und des Gesetzes in die göttliche Einigung treten, aber wo Hochmüthigkeit und geistliche Reichheit und das leichte, freie Gemüth, da ist nicht Christus und sein wahrer Nachfolgender [6]); sondern der Weg geht durch aufrichtige Demuth und Armuth des Geistes und durch Erfüllung des Gesetzes. Wo Christus ist [7]), da muß zuerst wahre gründliche Demüthigkeit und geistliche Armuth seyn und ein niedergedrückt innebleibendes Gemüth — denn Ausgang ist nie so gut, Inbleiben wäre besser [8]) — und dasselbe Gemüth soll inwendig voll heimlichen, verborgenen Jammers und Leidens seyn bis in den leiblichen Tod. In der geistlichen Armuth und Demüthigkeit aber wird erkannt, daß der Mensch von ihm selber und von dem Seinen nichts ist noch vermag [9]), und daraus folgt, daß er sich unwürdig findet alles des, das ihm von Gott oder Creaturen geschehen mag, daß er Gott und allen Creaturen Recht gibt gegen sich, selbst aber auf alles Recht gegen

1) Kap. 43. S. 72.
2) Kap. 16. S. 23.
3) Kap. 17. S. 23 u. 24.
4) Ebendas. S. 24.
5) Kap. 19. S. 25.
6) Kap. 24. S. 35.
7) Ebendas.
8) Kap. 9. S. 10.
9) Kap. 24. K. 32.

ie verzichtet [1]), und daß er ſich verpflichtet fühlt gegen Gott und lle Creaturen in leidender und etwa auch in thuender Weiſe. So- ann wird ſich ein ſolcher Menſch der Ordnung und dem Geſetz nterwerfen, denn wenig Menſchen zu der Wahrheit kommen ſind, ie haben denn zuvor Ordnung und Weiſe angefangen und ſich arin geübt, dieweil ſie nichts Anderes und Beſſeres wußten [2]). hat Chriſtus die Ee [das Geſetz] nicht verſäumt und verſchmäht [3]), noch die Menſchen in der Ee, ſo darf es auch kein wahrer Nach- folgender nicht thun, ſondern er greifet es an mit den andern und übet es, denn der Menſch muß auch etwas zu thun und zu ſchicken haben, dieweil er lebt. Aber freilich iſt es daran auch nicht genug, r muß fürbaß kommen; er muß wiſſen [4]), daß alles des Men- ſchen Vermögen, Thun, Werk, Wiſſen, Kunſt und Meiſterſchaft nicht das Höchſte iſt noch dazu verhilft, ſondern daß hier Gott in dem Menſchen wirken muß. Das Höchſte iſt, daß der Menſch gehe in die Einigung [5]). Was iſt aber Einigung? Nichts anders [6]), denn daß man lauterlich und einfältiglich und gänzlich in der Wahrheit einfältig ſey mit dem einfältigen, ewigen Willen Gottes, oder auch zumal ohne Willen ſey, und der geſchaffene Willen gefloſſen ſey in den ewigen Willen und darin verſchmelzet ſey und zu nichte worden, alſo, daß der ewige Wille allein daſelbſt wolle, thue und laſſe. So allererſt hebt ſich an ein wahres, inwen- diges Leben [7]) und dann fürbaß mehr wird Gott ſelber der Menſch, alſo, daß da nichts mehr iſt, das nicht Gott oder Gottes ſey, und auch, daß da nichts iſt, das ſich ichts [etwas] annehme; ſo iſt und lebt, erkennt, vermag, liebet, will, thut und läßt Gott, das iſt, das ewige Eine Vollkommene allein. In dieſer Einigung ſteht der innere Menſch unbeweglich, während Gott den äußeren hin und her bewegt werden läßt in dem und zu dem, das da muß oder ſoll ſeyn und geſchehen [8]); und wenn der natürliche Menſch

1) Kap. 24. S. 32. 2) Ebend. S. 33.
3) Ebend. S. 34. 4) Ebend. S. 32.
5) Kap. 25. S. 37.
6) Ebendaſ. S. 36. Vergl. K. 54. 55. S. 86 ff.
7) Kap. 55. S. 87. 8) Kap. 26. S. 37 u. 38.

ſich ſonſt ſelber viel Muß und Sollſeyn macht, das doch nichts und falſch iſt [1]), ſo hat der vergottete hier ein Muß und Sollſeyn, geordnet vom ewigen Willen [2]).

In dieſer Einigung mit Gott iſt nun auch das Leben Chriſti in dem Menſchen, denn er war vollkommen eins mit Gott, ſein ganzes Leben war Demuth, Armuth, Gehorſam, hingebende und thätige Liebe, Friede und Seligkeit. Freilich bleibt immer ein Abſtand, denn es iſt keiner, der ſich unſchuldig weiß, als allein Chriſtus [3]); aber der gottgeeinigte Menſch nähert ſich doch Chriſto, er wird, wie es andre Myſtiker ausdrücken, chriſtusförmig. Sehr characteriſtiſch ſagt der deutſche Theologe [4]): Wie nun vielleicht kein Menſch alſo gar und lauterlich in dieſem Gehorſam iſt, als Chriſtus war: nun iſt doch möglich einem Menſchen, alſo nahe darzu und beizukommen, daß er göttlich und vergottet heißet und iſt.

Nicht minder liegt in der Einigung mit Gott und im vollen Gehorſam der Vorſchmack oder der Anfang des Himmels [5]). Die Hölle iſt weſentlich der eigene Wille; es iſt nichts ſo viel in der Hölle als eigener Wille, und wäre dieſer nicht, ſo wäre keine Hölle und kein Teufel [6]). Dagegen fängt das Paradies und der Himmel an, wo der eigene Wille aufhört; denn Alles iſt an und für ſich in ſeinem reinen Seyn gut und gottgefällig, ſobald es ſich nicht durch Eigenwillen von Gott ablöſt. Darum iſt Alles, das da iſt, eine Vorſtadt und Vorburg des Ewigen oder der Ewigkeit, und die Creaturen ſind eine Weiſung und ein Weg zu Gott und zu der Ewigkeit [7]). Darum mag es wohl ein Paradies heißen und ſeyn; und in dieſem Paradies iſt alles das erlaubt, das darinnen iſt, ohne ein Baum und ſeine Frucht, das iſt eigener Wille oder daß man anders wolle, denn der ewige Wille will.

Endlich liegt auch in der Einigung mit Gott die Erhebung über das Geſetz. Hier aber iſt der Sinn wohl zu merken, in

1) Kap. 19. S. 25. 2) Kap. 26. S. 38.
3) Kap. 38. S. 59. Vergl. K. 14. S. 19 u. 20.
4) Kap. 14. S. 21. 5) Kap. 11. S. 14.
6) Kap. 47. S. 76. 7) Ebendaſ.

welchem der Menſch wirklich über alles Geſetz kommt und in welchem nicht [1]), der Unterſchied zwiſchen wahrer und falſcher Freiheit, wahrem und falſchem Licht. Wenn nämlich der Menſch alle die Wege gegangen iſt [2]), die ihn zur Wahrheit weiſen, und ſich darin geübt hat, ſo lang und viel, daß er meinet, es ſey zumal geſchehen und er ſey geſtorben, ſo ſäet denn der Teufel ſeinen Samen darein und daraus wachſen zwo Früchte: die eine iſt geiſtlicher Reichthum oder geiſtliche Hoffart, die andre ungeordnete falſche Freiheit, zwei Geſchwiſter, die dick und gern bei einander ſind. Dieß erhebt ſich alſo: der Teufel blaſet dem Menſchen ein, daß ihn dünket, er ſey auf das Höchſte und Näheſte kommen und bedürfe weder Schrift, noch dieß oder das fürbaß mehr und davon ſtehet in ihm ein Friede auf und große Luſt, daß er ſpricht [3]): ja nun bin ich über alle Menſchen und weiß und verſtehe mehr, denn alle Welt, und darum iſt billig und recht, daß ich aller Creatur Gott ſey und mir alle Creaturen, beſonders alle Menſchen, dienen. Und indem nun dieſe reiche, geiſtliche Hochfart ſich dünket, daß ſie bedürfe nicht Geſchrift noch Lehre und desgleichen, ſo werden da alle Weiſe, Ordnung, Geſetz und Gebot der heiligen Kirche und die Sacramente zu nicht und zu einem Spott, und auch alle Menſchen, die mit dieſer Ordnung umgehen und davon halten [4]). Das iſt die falſche Freiheit. Dieſes falſche Licht, der ungöttliche freie Geiſt, will auch nichts vom Gewiſſen wiſſen, ſondern ſpricht [5]), er ſey über Gewiſſen und Concienz kommen und was er thue, das ſey wohl gethan, das Gewiſſen ſey eine Thorheit und eine Grobheit [6]), daß man damit umgehet; das will er bewähren mit Chriſto, weil dieſer ohne Gewiſſen war [7]). Darauf antwortet man, ſagt unſer Theologe [8]), der Teufel habe auch keins und ſey darum nicht beſſer; merke, was ohne Gewiſſen iſt: es iſt entweder der, der ganz abgekehrt iſt von Gott, wie der Teufel, oder der, der ſich un-

1) Kap. 28. S. 40.
2) Kap. 23. S. 30 ff.
3) Ebendaſ. S. 31.
4) Ebendaſ. S. 31 u. 32.
5) Kap. 38. S. 58.
6) Ebendaſ. S. 59.
7) Ebend. S. 59.
8) Ebend. S. 59 u. 60.

Gott, daß ich in deutscher Zunge meinen Gott also höre und finde, als ich und sie [die Hochgelehrten] mit mir bisher nicht funden haben, weder in lateinischer, griechischer noch ebräischer Zungen," und hofft sicherlich, man werde nun finden, „daß die deutschen Theologen die besten Theologen seyen." In der deutschen Rede lag auch — und bei wenigen Schriften tritt dieß liebenswürdiger zu Tage, als bei der deutschen Theologie — das einfache und kindliche, aber tiefe und volle deutsche Gemüth: auch dieß mußte Luthers dafür so empfänglichen Sinn unmittelbar und fast unbewußt ergreifen. Am meisten aber that es ohne Zweifel der Inhalt und die ganze Richtung des Büchleins [1]). Der tiefchristliche, kernhafte, durch und durch sittliche Geist, der in dieser Schrift lebt, mußte in Luthers Geiste viele zum Theil noch verborgene Keime wecken, Vieles zum hellen Bewußtseyn bringen. Er lernte daraus immer besser, „was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge seyen," er fand darin „manchen lieblichen Unterscheid göttlicher Wahrheit und besonders: wie, wo und womit man erkennen möge die wahrhaftigen, gerechten Gottesfreunde und die ungerechten, falschen Freigeister, die der h. Kirche gar schädlich sind," er wurde immer entschiedener bestärkt in der einen großen Lehre, „daß die Menschen auf gar nichts Anderes, als auf Jesus Christus allein, weder auf ihre Werke, noch auf Gebete und Verdienste ihr Vertrauen zu setzen hätten, weil wir nicht selig werden durch unser Laufen, sondern durch das Erbarmen Gottes." In diesem Sinne bildete sich Luther nächst der Schrift und Augustin vornehmlich aus den Mystikern, die er den Scholastikern, ohne diese blind zu verachten oder unterschiedlos zu verwerfen, aufs entschiedenste vorzog [2]); und unter den Mystikern standen ihm wieder die vaterländischen, Tauler und die deutsche Theologie, obenan.

---

1) Weßhalb Luther auch in der Nachschrift zur Vorrede den Verfasser „einen weisen, verständigen, wahrhaften, gerechten Menschen" nennt, durch den „als seinen Freund" Gott gesprochen habe.

2) Ganz bezeichnend ist in dieser Beziehung die Äußerung Luthers in einem Brief an Staupitz vom 31. März 1518 Nro. 60. Th. 1. S. 102 bei de Wette: Iidem de *scholasticis* doctoribus mihi conflant odium: quia

In der That ſind auch, wiewohl ohne das Bewußtſeyn und Ausdruck der Oppoſition, in der deutſchen Theologie weſentlichſten Beſtandtheile der reformatoriſchen Denkſe enthalten, woher es denn auch zu erklären, daß das Buch 1621 in den römiſchen Index verbotener Bücher aufgenommen während es von Seiten proteſtantiſcher, namentlich lutheriTheologen immer große Anerkennung genoſſen hat[1]). Faſwir die Hauptpuncte, die hier in Betracht kommen, zuſam

. Die deutſche Theologie hat einen lebendigen, nahen, allgeärtig wirkſamen, auch in der Seele des Menſchen innigſt n und wirkſamen Gott, und bringt eben darum zu dieſem den Menſchen nicht bloß in ein äußerliches, durch Prieſter und Kirche, durch Werke und Übungen vermitteltes, ſondern s innerlichſte, freieſte, kindlichſte, in ein durchaus geſinnungsdiges Verhältniß. Sie hat gleicherweiſe einen lebendigen ſtus, einen Chriſtus, deſſen Perſon und Leben in den Mittelt des ganzen chriſtlichen Glaubens geſtellt, auf den als menſchrdenen Gottesſohn und Erlöſer, als Ur- und Vorbild des nenſchlichen Lebens Alles zurückgeführt, der aber dabei zu nicht bloß in geſchichtlicher Objectivität, als Gegenſtand des ibens, ſondern vor allen Dingen als Lebensprincip aufgefaßt , indem, der deutſchen Theologie zufolge, ſeine höchſte und Bedeutung darin liegt, daß er ſich in der Menſchheit fortſetzt ſtets aufs Neue verwirklicht, daß ſein Geiſt und gottmenſchs Leben auf jeden Einzelnen übergeht und ihn vergottet[2]). Menſchen erkennt die deutſche Theologie Gott gegenüber ur

illis praefero *Mysticos* et Biblia, paene insaniunt prae fervore Ego *Scholasticos* cum judicio, non clausis oculis (illorum more). Sic praecepit Apostolus: omnia probate, quod bonum est, tenete. *rejicio omnia eorum*, sed nec omnia probo.

1) Flacius ſtellt den Verfaſſer unter die Testes veritatis vor der mation, Catalog. Lib. XIX. T. II. p. 858. Joh. Arnd rühmt in Vorrede: „es ſey die rechte und wahre Theologia, ſo dieſer Theologus .“

2) Vergl. die Zuſammenfaſſung von J. Arnd in der Vorrede . Th.

werdung und Erlöſung, das Sichaufgeben und Sichvergotten
für den deutſchen Theologen nicht, wie für Eckart, vorherrſch
ſpeculative, ſondern durch und durch ſittliche Ideen; er faßt
Chriſtenthum, ohne ſeinen idealen und dogmatiſchen Gehalt
ſchwächen zu wollen, ganz nach ſeinem ethiſch-teleologiſchen
racter, als ſittlich-ſchöpferiſchen Glauben, als Heiligungsan
In dieſem Sinne verſtand und liebte ihn ohne Zweifel auch
ther und in dieſem Sinne iſt er ganz reformatoriſch.

Viertes Hauptſtück.

Die practiſche Myſtik. Johann von Staupitz. Schr

Wir haben hiermit die myſtiſche Theologie durch ihre Ha
ſtadien verfolgt und ihr Verhältniß zur Reformation nachgewi
Noch Eines iſt zu zeigen, wie ſie Luther perſönlich nahe tra
ſchlichter, aber würdevoller und anſprechender Geſtalt, in J
hann Staupitz. Luther hatte die deutſche Theologie auf
anlaſſung Staupitzens herausgegeben [1]); aber Staupitz ſelbſt
ihm auch der nächſte lebendige Vermittler jener Herzenstheol
aus deren mütterlichem Boden die Rieſeneiche ſeines reforma
ſchen Geiſtes hervorwuchs. Zugleich vertritt uns Staupitz
der poetiſchen, gemüthlichen und ſpeculativen Myſtik die practi
auf die allereinfachſten Grundlagen zurückgeführte; es iſt daher
jeder Weiſe angemeſſen, ihn beſtimmter ins Auge zu faſſen.

Johann Staupitz [2]) ſtammte aus einem alten edlen

---

1) Brief an Staupitz v. 31. März 1518, Th. 1. S. 102 bei de
wo die von Luther unter Taulers Namen angeführte Schrift nichts
iſt, als die deutſche Theologie.

2) Quellen für die Kenntniß von Staupitzens Leben ſind
ſächlich die Briefe Luthers und einige Stellen in andern Schriften des
mators, ſodann Sleidanus, Matthefius und Petri Albini Chronicon Mi
Tit. 25. Von etwas ſpäteren und neueren Schriftſtellern ſind über ihn
ſonders zu vergleichen: *Seckendorf* Commentar. de Lutheran. Lib.

nach bekennt, der Standpunct der Reformatoren geweſen, wird niemand leugnen, der dieſelben ihrem inneren Weſen nach zu würdigen weiß [1]).

Zwar könnte man hiergegen die pantheiſtiſche und idealiſtiſche Tendenz der deutſchen Theologie geltend machen. Allein hier müſſen wir uns hüten, zu ſehr mit modernen Augen zu ſehen. Es iſt wahr: die deutſche Theologie hat pantheiſtiſche Elemente, aber ihr Pantheismus iſt nicht ein Pantheismus der Speculation, ſondern der innigſten, tiefſten Frömmigkeit, die ſich Gott nur recht lebendig nahe bringen will, Geiſt zu Geiſt, Herz zu Herz, aber dabei doch die Perſönlichkeit Gottes im vollen Sinn anerkennt [2]), den Unterſchied zwiſchen Gott und Creatur aufs ſchärfſte feſthält und ſich in kindlichſter Demuth Gott unterwirft. Es iſt nicht minder wahr: die deutſche Theologie hat etwas Idealiſtiſches, das Geſchichtliche wird ihr oft zur Allegorie, das objectiv Gemeinte zum rein Innerlichen, die Perſonen zu Symbolen, wie namentlich Adam und Chriſtus zu Symbolen des Abfalls und der Gotteseinigung; aber damit iſt es nicht ſo gemeint, als ob die hiſtoriſche und objective Bedeutung dieſer Dinge geleugnet und beſtritten werden ſollte, es ſoll nur, unbeſchadet derſelben, zugleich ihre innere, allgemeine, ewige Wahrheit und vor Allem ihre, für die ganze Menſchheit typiſche, ſittliche Bedeutung hervorgehoben werden [3]). Das Letztere iſt eine Hauptſache. Die ganze Richtung der deutſchen Theologie iſt vorwaltend ſittlich [4]). Die Menſch-

1) So ſah es wenigſtens Luther ſelbſt an; er ſagt in dem Brief an Staupitz vom 31. März 1518. Th. 1. S. 102 bei de Wette: er lehre, indem er der deutſchen Theologie (die er Tauler zuſchreibt) folge, ne homines in aliud quicquam confidant, quam in solum Jesum Christum, non in orationes et merita, vel opera sua; quia non currentibus nobis, sed miserente Deo salvi erimus.

2) Kap. 30. S. 45.

3) Ähnliches finden wir auch bei Luther; man vergleiche nur beiſpielsweiſe ſeine geiſtvolle innerliche Deutung des Kreuzes Chriſti (Brief 10. Th. 1. S. 29 bei de Wette), welche mit den Worten beginnt: Crux Christi divisa est per totum mundum: unicuique sua portio obvenit semper.

4) So auch de Wette Sittenl. II, 2. S. 250.

werdung und Erlöſung, das Sichaufgeben und Sichvergotten
für den deutſchen Theologen nicht, wie für Eckart, vorherrſch
ſpeculative, ſondern durch und durch ſittliche Ideen; er faßt
Chriſtenthum, ohne ſeinen idealen und dogmatiſchen Gehalt
ſchwächen zu wollen, ganz nach ſeinem ethiſch-teleologiſchen C
racter, als ſittlich-ſchöpferiſchen Glauben, als Heiligungsanſt
In dieſem Sinne verſtand und liebte ihn ohne Zweifel auch
ther und in dieſem Sinne iſt er ganz reformatoriſch.

Viertes Hauptſtück.

Die practiſche Myſtik. Johann von Staupitz. Schl

Wir haben hiermit die myſtiſche Theologie durch ihre Hau
ſtadien verfolgt und ihr Verhältniß zur Reformation nachgewie
Noch Eines iſt zu zeigen, wie ſie Luther perſönlich nahe trat
ſchlichter, aber würdevoller und anſprechender Geſtalt, in J
hann Staupitz. Luther hatte die deutſche Theologie auf V
anlaſſung Staupitzens herausgegeben [1]); aber Staupitz ſelbſt u
ihm auch der nächſte lebendige Vermittler jener Herzenstheolo
aus deren mütterlichem Boden die Rieſeneiche ſeines reformat
ſchen Geiſtes hervorwuchs. Zugleich vertritt uns Staupitz ne
der poetiſchen, gemüthlichen und ſpeculativen Myſtik die practiſ
auf die allereinfachſten Grundlagen zurückgeführte; es iſt daher
jeder Weiſe angemeſſen, ihn beſtimmter ins Auge zu faſſen.

Johann Staupitz [2]) ſtammte aus einem alten edlen G

---

1) Brief an Staupitz v. 31. März 1518, Th. 1. S. 102 bei de We
wo die von Luther unter Taulers Namen angeführte Schrift nichts Ande
iſt, als die deutſche Theologie.

2) Quellen für die Kenntniß von Staupitzens Leben ſind ha
ſächlich die Briefe Luthers und einige Stellen in andern Schriften des Re
mators, ſodann Sleidanus, Matthefius und Petri Albini Chronicon Mis
Tit. 25. Von etwas ſpäteren und neueren Schriftſtellern ſind über ihn
ſonders zu vergleichen: *Seckendorf* Commentar. de Lutheran. Lib.

ſchlecht in Meißen [1]). Frei von Ahnenſtolz, ſtrebte er, ſich durch innerliche Tüchtigkeit auszuzeichnen. Um ganz den Studien und frommen Betrachtungen leben zu können, trat er in den Auguſtiner-Orden. Auf verſchiedenen Univerſitäten erwarb er ſich die gangbare ſcholaſtiſch-philoſophiſche und theologiſche Bildung, und ward zu Tübingen [2]) unter großer Anerkennung Doctor der Theologie [3]). Allein die Überzeugung, daß die Philoſophie zur vollen

---

sect. 7. p. 15. *Adami* Vitae Theol. edit. III. Francof. MDCCVI. p. 8—10. *Weismanni* Hist. eccl. T. I. p. 1399—1401. *Wernsdorf* de Primord. emend. per Lutherum relig. §. 10. p. 60. Knapp Nachleſe von Ref.-Urkunden IV, 468. *Gerdesii* Hist. Evange. renov. I. 153—157. Arnold K. u. Ketzer-Hiſt. Buch 16. K. 22. §. 24. Zedler Univerſal-Lexicon u. Jöcher Gelehrtenlex. unter dem Namen Staupitz. Schröckh K. Geſch. ſeit der Ref. I, 109 u. 128. Spieker Geſchichte Dr. M. Luthers S. 175 u. vornehmlich in den Anmerkungen S. 53—55. Uckert Leben Luthers I, 38 u. 39. Endlich noch ſpecieller: *Goetze* Dissert. de Joh. *Staupitzio* 1724. J. Henr. *Stussii* Progr. de Joh. Staupitii meritis in relig. evang. Goth. 1732. *Laub* Observat. ad vitam Joh. a Staupitz illustr. Hafniae 1832. *Geuder* Vita Joh. *Staupitii* Gotting. 1837. Car. Ludov. Wilib. *Grimm* de Jo. *Staupitii* in Sacror. christian. instaurationem merit. Jen. 1835. Derſelbe in Illgens Zeitſchrift für hiſtor. Theologie 1837. B. 7. Heft 2. S. 58—126. Und was den Aufenthalt Staupitzens in Salzburg betrifft: *Gaspare* Chron. antiq. monast. S. Petri Salisb. Aug. Vindel. 1772. Ejusd. Archiepisc. Salisb. res in Lutheranismum gestae, Venet. 1779. u. *Schellhorn* de fatis eccl. evang. inter Salisb. p. 26, in der deutſchen Überſetzung, Leipz. 1732. S. 58—79.

1) Du Pin rückt den Adel der Familie wohl etwas zu hoch hinauf, wenn er Staupitz einen allié et amy de la maison de Saxe nennt (*Weism.* hist. eccl. I, 1399). Das Familienwappen der Staupitze enthält ein Poſthorn und ein [redacted] ſpringenden Hirſch. Über die Familie Staupitz ſ. Grimm in Illgens Zeitſchr. a. a. O. S. 61—63.

2) Über den dortigen Aufenthalt ſ. Grimm a. a. O. S. 63.

3) Spuren großer Gelehrſamkeit findet man freilich in Staupitzens Schriften nicht; aber es war auch, da ſie durchweg aſcetiſchen Inhaltes ſind, keine Gelegenheit dazu gegeben. Erwähnen will ich nur, daß Gerſon als „chriſtlicher Lehrer" — Gerſons Beiname war Doctor christianissimus — und der h. Bernhard „als ſüßer Liebhaber Gottes" von ihm angeführt werden. Aus ihren myſtiſchen Schriften mag ſich Staupitz vornehmlich gebildet haben.

und lebendigen Erkenntniß der Heilswahrheiten nicht zureiche, führte ihn, wie damals so Viele, zur Schrift und die Schrift führte ihn zum Leben. Er sah, daß nicht bloß das Wissen den Theologen mache, sondern der ganze innere Gemüthszustand, die Bewährung des Erkannten durch die That. So ward er ein Erfahrungstheologe, ein biblisch-practischer Mystiker. Sein practischer Sinn befähigte ihn jedoch auch zu geschickter Thätigkeit in der Welt, und vermöge seiner Geburt und der Bildung, die er als Sprößling einer bedeutenden Familie erhalten hatte, war er zum Verkehr mit Großen geeignet. Er wurde im J. 1503 vom Kapitel zu Eschwege zum Generalvicar, 1511 zum Provincial von Thüringen und Sachsen [1]), 1515 zum Generalvicar des Augustiner-Ordens in ganz Deutschland gewählt, und erwarb sich in dieser Stellung als ein Mann von Geist, Bildung, Beredtsamkeit und anziehender äußerer Erscheinung auch das besondere Vertrauen seines Churfürsten, Friedrichs des Weisen, der ihn mit gutem Erfolge zu Gesandtschaften an mehrere Höfe gebrauchte. Luther, der ihn „seinen Staupitz" nennt, pflegte von ihm zu sagen: „Das war ein großer Mann und nicht nur in Schulen und Kirchen gelehrt und beredt, sondern auch an Höfen und bei Großen angenehm und hochgeehrt. Er hatte einen hohen Verstand, ein redliches, aufrichtiges, adliges Gemüth, nicht unehrbar und knechtisch [2])." Mit welcher Geistesgegenwart und Leichtigkeit sich Staupitz in hohen Kreisen bewegte, deutet uns folgende Anec-

1) Um das J. 1512 wohnte Staupitz auch im Namen des Erzbischofs von Salzburg dem Lateranconcil bei. Aus dieser Veranlassung wird (s. Weitmann a. a. O. u. Seckendorf S. 19) folgende Anecdote erzählt: Staupitz hörte zu Rom, daß ein Franciskaner prophezeit habe, ein Eremite werde das Papstthum angreifen; dieß verstand er anfänglich von einem wirklichen Einsiedler, als aber Luther (bekanntlich dem Augustiner-Eremiten-Orden angehörig) aufstand, erkannte er mit Verwunderung, daß Luther dieser Eremite sey und theilte es demselben auch mit. Man sieht aus der Erzählung wenigstens, wie verbreitet die Erwartung war, daß das Papstthum bald einen starken Angriff erfahren werde.

2) Matthesius 12te Predigt S. 141. Luthers Werke XXII. S. 2289. Hiermit übereinstimmend Maimbourg bei Seckendorf B. I. Sect. 7. §. 6. S. 15: Erat hic vir ingenio pollens, magnae dignatio-

te [1]) an: Als er einst in einer Predigt die Genealogie Christi ch Matthäus anführen wollte, stockte er bei den Fürsten aus n Stamme Juda; des Mittags, da er von den Herzogen von achsen, die in der Kirche gewesen, zur Tafel geladen war, sagte erzog Johann zu ihm: „Herr Doctor, wie ging es heute mit m Evangelium?" Darauf erwiederte Staupitz: „Allergnädig- r Fürst! In dem heutigen Text hatte ich dreierlei Arten von enschen; zuerst die Patriarchen: die waren leicht; dann die Kö- ge: auch die ließen von sich reden; da ich aber an die Fürsten m: die waren verschieden, schwierig und verwirrten mich in der ede." Worauf der Churfürst lachend hinzufügte: „Nun wollt hr noch mehr fragen? Staupitz wird sich nicht stumm finden ssen."

In der Verwaltung der Klosterangelegenheiten war Staupitz frig und wohlgesinnt; er nahm sich, wie wir aus dem Beispiele uthers sehen, auch der Einzelnen mit Einsicht und Liebe an. Im anzen aber scheint ihn diese Thätigkeit selbst wenig befriedigt zu aben. „In den ersten drei Jahren," äußerte er sich einst gegen uther [2]), „wollte ich nach strenger Gerechtigkeit regieren, aber uf diesem Wege ging es nicht. Dann nach den Gesetzen und athschlägen der Vorfahren: auch das hatte keinen Erfolg. Zum itten nach dem Willen Gottes und unter Anrufung desselben, ber auch dieß schlug nicht glücklich aus. So that ich zuletzt, as ich konnte, nachdem ich an allen Rathschlägen verzweifelt." r sagte auch wohl, da es ihm nicht gelingen wollte, lauter aus- lesene Leute zu den Klosterämtern zu bekommen: „Man muß it den Pferden pflügen, die man hat, und wer keine Pferde hat, flüget mit Ochsen [3])." Weit erfolgreicher und befriedigender war as, was Staupitz vermöge seines günstigen Verhältnisses zum

---

is, industrius, eloquens, corporis forma conspicuus, multumque a Fridoico, Saxoniae duce, aestimatus, a quo in consilium adhibebatur.

1) Sie wird erzählt von Matthesius 12te Predigt S. 141.

2) Luthers Werke II, 2062 und *Adami* Vita Staup. l. l.

3) Luthers Werke V, 2189. Einen Prior, der stets über zu geringe Einkünfte klagte und doch heimlich sparte, setzte Staupitz ab, indem er zu ihm

Churfürsten bei der Gründung der Universität Wittenberg thun konnte. Diese, zu so großer weltgeschichtlicher Bedeutung bestimmte, Hochschule ward im J. 1502 gestiftet. Der Churfürst bediente sich dabei vornehmlich des Rathes der Doctoren Staupitz und Mellerstadt. Der Letztere wurde der erste Rector des neuen Studiums, Staupitz der erste Decan der theologischen Facultät. Als solchem lag es ihm ob, für das Emporblühen der theologischen Studien zu sorgen und dieß brachte ihn zuerst in nahe Verbindung mit Luther.

Staupitz hatte Luther'n zuerst in Erfurt kennen gelernt. Bei einer Visitationsreise nahm er im Augustinerkloster zu Erfurt einen jungen Bruder wahr, der in seiner ganzen Erscheinung die Spuren schwerer innerer Kämpfe und strenger Übungen trug, ohne daß jedoch durch das trübe Äußere der in ihm arbeitende feurige und hohe Geist ganz verhüllt werden konnte. Es war der in mächtigem Ringen nach innerem Heil und Frieden begriffene Luther. Staupitz nahte ihm als väterlicher Freund, erleichterte seine durch niedrigen Klosterdienst gedrückte Lage [1]), verschaffte ihm mehr Freiheit zu Studien, leitete sein Gemüth von unfruchtbaren, selbstquälerischen Gedanken und hohen Speculationen auf die versöhnende Liebe Gottes in Christo [2]), verwies ihm, sich „aus jedem Humpelwerk und Bombart eine Sünde zu machen [3]),“ zeigte ihm aber auch, wie heilsam ihm alle Kämpfe und Anfechtungen seyn würden. „Lieber Martin,“ sprach er [4]), „du weißt nicht, wie nützlich und nöthig dir solche Anfechtung ist. Denn Gott schickt dir solche nicht vergebens zu; du wirst sehen, daß er dich zu großen Dingen brauchen wird.“ Vor Allem lehrte Staupitz Luther'n den rechten, wirklichen, lebendigen, den sündenvergebenden

---

sprach: „Du bist kein gläubiger Mensch, darum ist es unmöglich, daß du dem Kloster wohl vorstehen könnest.“ Luthers Werke II, 791.

1) *Seckendorf* Lib. I. p. 21.

2) Luthers Werke II, 264 u. 65. XXII, 489 u. 90.

3) Luthers Werke XXII, 553.

4) Luthers Brief an Weller vom 6ten Nov. 1530, Th. 4. S. 187 bei de Wette.

löser kennen. Nicht mit Einbildungen sollte sich der junge
nch herumschlagen, sondern an gründliche Realitäten sich hal-
: „Ihr wollt," sagte Staupitz zu ihm [1]), „ein erdichteter, ja
gemahlter Sünder seyn und deßhalb nur einen erdichteten, ge-
hlten Heiland haben." Und ein andermal, da Luther vor dem
blick des Sacramentes erschrocken war [2]): „Ei, euere Gedan-
i sind nicht Christus; denn Christus schreckt nicht, sondern trö-
:" Luthers Seele, durch Staupitzens wahren und milden Zu-
uch freudig emporgehoben, drang nun, das Unbefriedigende des
nchischen Gesetzthumes und aller Gesetzes- und Werklehre er-
nend [3]), immer tiefer in das Evangelium von der Gnade Got-
in Christo ein, zugleich aber strebte sein rastlos arbeitender
:ist so eifrig, das gewonnene Glaubensgut sich zu wissenschaft-
)er Gewißheit zu bringen durch Studium der Schrift und der
rchenväter, der besseren Scholastiker und der deutschen Mystiker,
ß, als im J. 1508 an eine Ergänzung der theologischen Studien
Wittenberg gedacht wurde, Staupitz sich seines jungen, damals
jährigen Freundes in Erfurt erinnern und ihn als Mitarbeiter
sich berufen konnte [4]), zunächst zwar als Lehrer der Philoso-
ie, ohne Zweifel aber in der Voraussicht, daß er bald ganz die
:ologische Bahn betreten werde.

Von da an traten Staupitz und Luther in ein so inniges

---

1) Luthers Werke X, 2024 u. 25. Vergl. XXII, 553.

2) Luthers Werke XXII, 724 u. 513.

3) Luthers Werke XXII, 583: „D. Staupitz pflegte zu sagen: das
eset Gottes spricht zu den Menschen: es ist ein großer Berg, du sollt
über. So sagt denn das Fleisch und die Vermessenheit: ich will hinüber.
rauf spricht das Gewissen: du kannst nicht. So will ichs lassen, antwortet
n die Verzweifelung. Also machet das Gesetz im Menschen entweder Ver-
ssenheit oder Verzweifelung."

4) *Melanchthon* in vita Luth. ed. Heumann p. 11: Eo autem tem-
re, quia reverendus vir *Staupicius*, qui exordia Academiae Witteber-
sis adjuverat, studium theologicum in recenti Academia excitare cu-
iebat, cum ingenium et eruditionem Lutheri considerasset, traducit
m Wittebergum anno MDVIII, cum jam ageret annum vicesimum
ctum.

Freundſchaftsverhältniß, als es nur irgend die Verſchiedenheit des Alters und der Lebensſtellung zuließ. Im J. 1512 wurde Luther unter Staupitzens Auſpicien Doctor der Theologie. Luther, unter einem Baum im Kloſtergarten mit Staupitz ſich unterredend, hatte ſich „als ein kranker und ſchwacher Bruder" geweigert, die Würde anzunehmen; worauf ihm Staupitz in gewohnter heiterer Weiſe entgegnete: „Es läßt ſich anſehen, unſer Gott werde bald im Himmel und auf Erden viel zu ſchaffen bekommen; darum wird er viel junger und arbeitſamer Doctores haben müſſen, durch die er ſeine Händel verrichte; ihr lebet nun oder ſterbet, ſo bedarf euch Gott in ſeinem Rathe [1])." Auch bei Luthers Hervortreten wider den Ablaß weiſt man Staupitz eine Rolle an. Er zuerſt ſoll, ſey es aus Ordenseiferſucht gegen die mit dem Ablaßverkaufe bevorzugten Dominicaner oder aus Unwillen über die dabei vorgekommenen Mißbräuche, als Kläger dawider bei dem Churfürſten aufgetreten ſeyn, und ſich dann des jugendkräftigen Luther bedient haben, um den Streit durchzuführen [2]). Staupitz mochte, ja er mußte nach ſeiner ganzen Richtung übereinſtimmend mit Luther denken; aber nach Allem, was wir wiſſen, trat Luther ganz ſelbſtändig, nur von innerem Bedürfniſſe getrieben, auf. Als Luther am 30ſten Mai 1518 unter Erörterung des Begriffes der Buße, auf welchen Staupitz ihn zuerſt geführt hatte, an dieſen ſeine Reſolutionen über die Ablaßtheſen zur geneigten Beförderung an Leo X. überſchickte, ſchrieb er ihm unter Anderm [3]): „Nicht daß ich dich zum Theilnehmer der Gefahr gewinnen wollte; ich will Alles nur auf meine Gefahr gethan haben; Chriſtus mag zuſehen, ob es das Seine iſt, was ich geſagt, oder das Meine." Und in Augsburg, da Luther ſich vor Cajetan verantworten ſollte, ſprach Staupitz zu ihm [4]): „Sey eingedenk, mein Bruder, daß du dieſe

1) Die ganze Anecdote wird erzählt von Matthesius in der 1ſten Predigt.

2) So Maimbourg u. Cochläus und dagegen *Seckendorf* Hist. Lutheran. L. I. sect. 7. p. 15. u. sect. 19. p. 32. 33. Auch Schröckh a. a. O. I, 128.

3) Luthers Brief Nro. 67. Th. 1. S. 118.

4) Brief Luthers an Staupitz Nro. 282. Th. 1. S. 541 bei de Wette.

Sache im Namen Jesu Christi angefangen hast." Dieß weist auf andre Grundlagen für das Auftreten Luthers hin, als die Einwirkung Staupitzens.

Freilich in der ersten Zeit mochte Staupitz, obwohl im Ganzen gut katholisch [1]) und milder gestimmt als Luther, doch ein reines Wohlgefallen an Luthers Thätigkeit haben. Gleich Luther, war Staupitz antischolastisch und gründete Alles auf die Schrift. Schon im J. 1512 hatte er die Sitte, die Schriften Augustins bei Tische vorzulesen, in den ihm untergebenen Klöstern aufgehoben und statt dessen das Lesen der Schrift eingeführt [2]). Wie Luther, war er auch, obgleich wider die Scholastik, doch für lebendige Förderung wissenschaftlicher Bildung, und empfahl gemeinsam mit Spalatin seinem Fürsten aufs dringendste das Studium der freien Künste und der Philosophie [3]). Wie Luther, war er endlich ein innerlicher Christ, ein Theologe, der überall auf den Mittelpunct des Geistes und der Gesinnung drang, und das gesetzliche Außenwerk, wo nicht bekämpfte, so doch auf sich beruhen ließ oder geringschätzte, der von den Personen absah und Gott und der Wahrheit allein die Ehre geben wollte. In diesem Sinne sprach er beim Beginn des Kampfes stärkend zu Luther: „Das gefällt mir, daß du bei der Lehre, die du predigst, Gott allein die Ehre gibst und Alles Gott zuschreibst, nicht den Menschen; Gott aber, das ist klar, kann man nicht zu viel Ehre und Güte beilegen [4])." In diesem Sinne begleitete auch Staupitz nebst andern churfürstlichen Räthen Luther'n nach Augsburg, um zu verhüten, daß er nicht ungehört verdammt würde, nahm sich Luthers aufs gütigste an, und scheute bei diesen Verhandlungen auch den Unwillen

---

1) So hatte er noch im J. 1516 im Auftrag des Churfürsten eine Reise in die Niederlande gemacht, um Reliquien zu holen. Mattheſius 1ſte Predigt.

2) *Adami* Vita Staupitii l. l.

3) „Doctor Staupitz, Herr Spalatinus und viele gute Leute," sagt Mattheſius in der ersten Predigt, „reden den schönen Sprachen das Wort, welche die besten Ausleger des Wortes Gottes sind."

4) Luthers Werke VIII, 1678.

des Cardinals nicht [1]). Allein dennoch mußte ein Zeitpunct eintreten, wo die Wege Luthers und Staupitzens aus einander gingen. Staupitz war nicht ein in engerer Bedeutung reformatoriſcher Mann; er war kein Heldengeiſt, ſondern, trotz ſeines practiſchen Sinnes, eine contemplative Natur, ein chriſtlicher Myſtiker. Was er in dieſer Richtung ſprach und that, war lautere Wahrheit: dieß bezeugt jedes Wort ſeiner Schriften und die hohe Achtung, in der er ſtand. Aus dieſer Wahrheit ſeines Weſens aber wäre er herausgefallen, hätte er kämpfend auftreten wollen. Er konnte den jugendlichen Helden mild und belebend anregen und in die rechte Bahn bringen, aber ſich ſelbſt neben ihn zu ſtellen, das verbot ihm, außer dem höheren Alter, die ſichere innere Stimme ſeiner Natur. Je mehr Luther reformatoriſch hervortrat, deſto mehr mußte ſich der beſcheidene Staupitz erſchreckt und abgeſtoßen fühlen, und, als Luther mit der Kirche brach, mußte Staupitz innerlich mit Luther brechen. Unter dieſen Umſtänden blieb Staupitz nichts übrig, als ſich vom Kampfplatz in die Stille zurückzuziehen; aber Luther und er ſchieden nicht als Feinde, ſondern als ehrenhafte, edle Männer, die bei der Verſchiedenheit der Richtung doch einen innerlichſten Einigungspunct hatten und dem Gemüthe nach nicht von einander laſſen konnten.

Staupitz war in Augsburg mit dem gelehrten Erzbiſchof von Salzburg, Matthäus Lang, einem heftigen, aber zugleich ſchlauen Gegner der Reformation, der gegen Staupitz nur die gute Seite ſeines Weſens hervorkehren mochte [2]), bekannt geworden. Zu dieſem begab er ſich als Hofprediger. In Salzburg wechſelte er den Orden und trat zu den Benedictinern. Wir finden ihn im J. 1522 als Abt des Benedictiner-Kloſters St. Peter unter dem Namen Johannes IV. [3]). Auch wurde er Vicarius und Suffragan

1) Luthers Briefe an Churf. Friedrich u. Spalatin Th. 1. S. 180 f. 148 bei de Wette. Auch Staupitzens Brief an Churf. Friedrich v. 15ten Dec. 1518 aus Augsburg, in der Abhandlung v. Grimm in Illgens Zeitſchr. a. a. O. S. 122.

2) Nachweiſungen über ihn ſ. bei Grimm a. a. O. S. 79.

3) Die Memoires de Trevoux ad ann. 1707. p. 975 geben bei Gel

s Erzbiſchofs, ein Zeichen, daß er ſich ganz innerhalb der kirch-
hen Schranken hielt. Merkwürdig iſt das Verhältniß zwi-
en ihm und Luther auch bei dieſer äußerlichen Trennung. Be-
its im J. 1519 ſcheint Staupitz in Salzburg geweſen zu ſeyn;
einem Briefe vom 20ſten Februar dieſes Jahrs ſpricht Luther
n Wunſch aus [1]), Staupitz wieder einmal zu ſehen, erzählt ihm
n ſeinen Kämpfen und Verhandlungen und fügt folgende Worte
i, die mehr als irgend etwas den Unterſchied ſeines inneren We-
ns von der Natur Staupitzens characteriſiren: „Gott reißt,
eibt, führet mich: ich bin meiner ſelbſt nicht mächtig; ich will
hig ſeyn und werde mitten in den Tumult hineingeriſſen.“ Bald
außte Luther'n ſeine innere Entfremdung von Staupitz klarer wer-
m; unterm 3ten Oct. 1519 ſchrieb er [2]) an den Entfernten:
Du verläſſeſt mich allzuſehr; ich war deinetwegen, wie ein ent-
öhntes Kind über ſeine Mutter, in dieſen Tagen ſehr traurig:
h beſchwöre dich, preiſe den Herrn auch in mir ſündigen Men-
chen.“ Selbſt in Träumen beſchäftigte den ahnungsvollen Lu-
her dieſes Verhältniß: „Heute Nacht,“ ſchließt er, „habe ich
on dir geträumt; es war mir, als ob du von mir ſchiedeſt, ich
ber weinte bitterlich und war betrübt; du dagegen winkteſt mir
nit der Hand, ich möge ruhig ſeyn, du werdeſt zu mir zurück-
ommen.“ Staupitz antwortete Luther'n freundlich und meldete,
aß es ihm wohlgehe [3]); er lud ſogar den Bedrängten ein, zu
hm nach Salzburg zu kommen: ſie wollten mit einander leben
nd ſterben [4]). Indeß bald hatte Luther dem Freunde von immer
nächtigeren Bewegungen zu berichten: „Es iſt etwas Ungeheures

enheit eines Itinerarium an, Staupitz ſey in dieſes Kloſter gegangen, um
afür Buße zu thun, daß er Veranlaſſung zu den luther'ſchen Bewegungen ge-
geben. Dem widerſpricht, außer der falſchen Auffaſſung des Verhältniſſes zwi-
ſchen Staupitz und Luther, beſonders der Umſtand, daß Staupitz auch in Salz-
burg mit Luther in einem freundlichen Verhältniß und Briefwechſel blieb.

1) Brief Luthers Nro. 123. Th. 1. S. 231 u. 32 bei de Wette.

2) Brief 162. Th. 1. S. 340—43 bei de Wette.

3) Brief Luthers an J. Lange Nro. 182. Th. 1. S. 380.

4) Staupitzens Brief an Luther in dem Aufſatze v. Grimm in Illgens Zeitſchrift a. a. O. S. 121.

vor der Thüre," ſchrieb er ihm [1]), „was kommen wird, weiß Gott; ich werde von dieſen Fluthen dahingeriſſen und fortgewälzt." Noch immer galt Staupitz äußerlich für einen Gönner Luthers: er war vom Papſt beim Erzbiſchof von Salzburg deßhalb verklagt worden [2]) und hatte ſich in einem Schreiben dem Urtheile des Papſtes unterworfen. Luther dagegen ermahnte ihn zur Standhaftigkeit und zum Wiederrufe dieſer feigen Erklärung: „Deine Unterwerfung," ſagt er [3]), „hat mich betrübt und mir einen andern Staupitz vorgehalten, als jenen Prediger der Gnade und des Kreuzes ... Es iſt jetzt nicht Zeit zu fürchten, ſondern zu rufen, wo unſer Herr Jeſus Chriſtus verdammt und geſchmäht wird. Deßhalb, ſo viel du mich zur Demuth ermahneſt, ſo viel ermahne ich dich zum Stolz. Du haſt zu viel Demuth, wie ich zu viel Hochmuth ... Das Wort Chriſti iſt nicht ein Wort des Friedens, ſondern des Schwertes." Auch darein, daß Staupitz wieder Abt werden wollte, konnte ſich Luther nach einem Briefe vom 27ſten Juni 1522 [4]) nicht finden; ja unterm 19ten Dec. deſſelben Jahres fällt er bereits ein ſtrengeres Urtheil über den Freund; „den Brief von Staupitz," ſchreibt er an Wenceslaus Linck [5]), „verſtehe ich nicht, außer daß ich ſehe, daß er leer an Geiſt iſt und nicht ſchreibt, wie ſonſt; der Herr wolle ihn zurückrufen." Dennoch konnte Luthers treues Gemüth von dem alten Freunde, von dem geiſtlichen Vater nicht laſſen; noch kurz vor deſſen Tode, der am 28ſten December 1524 eintrat [6]), am 17ten Sept. 1525 ſchrieb

1) Brief an Staupitz vom 14ten Jan. 1521. Nro. 282. Th. 1. S. 556 —58.

2) Staupitzens Brief an Wenc. Linck vom 4ten Jan. 1521, bei Grimm S. 123.

3) In einem merkwürdigen, gewaltigen Briefe vom 9ten Febr. 1521. Nro. 292. Th. 1. S. 556 — 58.

4) Nro. 411. Th. 2. S. 214 bei de Wette.

5) Nro. 444. Th. 2. S. 265 bei de Wette.

6) Am 18ten Januar des J. 1525 ſchreibt Luther an Amsdorf: „Staupitz iſt nach kurzer Herrſchaft [als Abt und biſchöflicher Vicarius] aus dem Leben geſchieden." Luthers Briefe Nro. 664. Th. 2. S. 616 bei de Wette. Das Epitaphium Staupitzens ſ. bei Grimm a. a. O. S. 84.

r Luther einen Brief voll inniger, rührender Worte[1]); er ſagt in: „Wenn ich auch aufgehört habe, dir angenehm und lieb ſeyn, ſo geziemt es mir doch nicht, deiner zu vergeſſen oder ankbar gegen dich zu ſeyn, durch den zuerſt das Licht des angeliums in meinem Herzen aus der Dunkelheit fzuleuchten anfing." Und dann, nachdem er das Bedenk- e der Stellung Staupitzens in der Nähe des eifrigkatholiſchen rdinal-Erzbiſchofs hervorgehoben: „Ich wenigſtens, wie ich bisher gekannt, vermag das Widerſprechende nicht zu vereini- , daß du derſelbe ſeyn ſollteſt, der du warſt, wenn du in die- Verhältniſſen bleiben kannſt, oder, wenn du noch derſelbe biſt, ot darauf ſinneſt, dich zu entfernen." Endlich zum Schluß, hdem er ſich des Fortbeſtehens alter Freundſchaft getröſtet: ch werde nicht aufhören zu wünſchen und zu beten, daß du ſo fremdet von deinem Cardinal und dem Papſtthume werdeſt, e ich es bin, ja wie auch du es warſt." Der Erzbiſchof mochte, er Staupitz nach Salzburg zog, die Abſicht gehabt haben, die- von Luther zu trennen, dem Reformator Staupitzens Namen d Schutz zu entziehen, und dadurch der Reformation ſelbſt den pfindlichſten Schlag zu verſetzen. Der Erfolg war jedoch ein nz anderer: Luther wirkte für ſich nur um ſo kühner, und Stau- tz, weit entfernt, der früheren Sympathie ganz zu entſagen, achte Schriften Luthers nach Salzburg und ließ dort eine refor- atoriſche Tradition zurück, aus der zum Theil die ſpäteren reli- öſen Bewegungen in dieſen Gegenden zu erklären ſind[2]).

Das gewichtige Wort Luthers in obigem Briefe, daß zuerſt rch Staupitz „das Licht des Evangeliums in ſeinem Herzen auf- gangen," mahnet uns an unſern Hauptzweck, nämlich zuzuſe- n, wie Staupitz für Luther das werden konnte, was er ihm ar, wie er durch ſeine Lehre und Denkweiſe die Reformation nleiten half. Wir haben von Staupitz außer einer Anzahl

1) Nro. 530. Th. 2. S. 407—9 bei de Wette.

2) Schulze Auswanderung der evang. Salzburger. Gotha 1836. . 11.

Briefe[1]) drei Hauptſchriften: von der holdſeligen Liebe Gottes vom J. 1518 — vom heiligen chriſtlichen Glauben — und von der Nachfolgung des willigen Sterbens Chriſti vom J. 1519[2]); wozu noch eine, mir bisher noch nicht aus eigener Einſicht bekannte, Abhandlung über die Prädeſtination kommt[3]). Schon aus

1) Sie ſind zuſammengeſtellt von Grimm in Illgens Zeitſchrift a. a. O. S. 116—126. Es ſind deren 10, an Luther iſt nur Einer darunter.

2) Dieſe Schriften ſind von Joh. Arnd und dann wiederhohlt herausgegeben. Ich bediene mich für die Tractate von der Liebe Gottes und dem chriſtlichen Glauben der Ausg. von Arnd, Straßburg bei Lederz 1624 — von der Nachfolge Chriſti Lüneburg bei Hans u. Heinr. Stern 1630.

3) Über die Schrift de Praedestinatione ſ. die liter. Nachweiſungen in *Seckendorf* Hist. Luth. Supplem. ad Indic. I. historic. c. 75. Ausgabe Nürnberg 1517 u. deutſch von Scheurl, ebend. 1517. Vergl. (von der Hardt) Antiq. liter. monum. autogr. Lutheri aliorumque I, 60. 73. III, 2. In einem Bande alter Druckſchriften auf der Tübinger Univerſitäts-Bibliothek (mitgetheilt durch die Güte des Hrn. Dr. Baur), welcher verſchiedenartige kirchliche Tractate enthält, befindet ſich auch ein 5 Blätter in kl. 4. einnehmender Aufſatz: Decisio quaestionis de audiencia misse in parochiali ecclesia dn̄icis et festivis diebus. Die an den Buchdruckermeiſter Johann Othmar (accuratissimo librorum impressori) gerichtete kurze Vorrede (dieſelbe enthält u. A. das ſchöne Dictum: Fit sapidius veritatis ipsius nectar bibitum absinthio praegustato falsitatis) iſt geſchrieben von Frater *Johannes de Staupitz* Augustinianus und datirt: Tuwingen. Anno salutis nostre 1500. Die penultima marcii. Ob der Tractat ſelbſt von Staupitz herrührt, iſt nicht einmal beſtimmt geſagt. Am Schluſſe des Ganzen heißt es nur: Vale optime lector. Atque questionis p. veritate vidn̄dum decisionem patienter legas. parti adherendo saniori veriorique.

Ex Tubingen Anno 1500.

Von demjenigen, was Staupitz eigentlich auszeichnete, von der Richtung auf das Innerliche, dem einfach-kindlichen und practiſch-myſtiſchen Sinne, findet ſich in der Abhandlung nichts; das Ganze bezieht ſich auf äußere kirchliche Verhältniſſe und iſt in der gangbar ſcholaſtiſchen Form mit Gründen und Gegengründen, mit Berufung auf die vornehmſten Lehrer (Joh. Gerſon, Gabriel Biel, Scotus, Alexander Halesius, Bonaventura u. A.) und auf kanoniſche Geſetze abgehandelt, ſo daß es wohl auch von einem Andern herrühren und von Staupitz nur zum Druck befördert worden ſeyn konnte. Das Einzige, was dem Weſen Staupitzens etwa entſpricht, iſt der milde und liberale Sinn, der ſich im Tractate ausſpricht; aber dieß allein rechtfertigt noch nicht die Abfaſſung durch Staupitz, ſondern nur die Herausgabe durch ihn. Indeß wäre auch

m Titeln dieſer Tractate ſieht man, welches die Hauptgeſichts-uncte in der Theologie Staupitzens waren, wie er ſich einerſeits n die myſtiſche Überlieferung anſchloß, andererſeits diejenigen riſtlichen Grundgedanken und Grundempfindungen in den Mittel-unct ſtellte, die auch das Centrum der reformatoriſchen Richtung aren. Seine Denkart war pauliniſch-auguſtiniſch, aber in my-iſcher Form.

Das Weſentliche, aus dem Staupitz Alles ableitete, war ihm n myſtiſcher Weiſe die Liebe[1]), die Liebe Gottes, aus der ſich, urch Chriſtum vermittelt, die menſchliche entzündet. Gott iſt ber alle Dinge lieblich, die weſentliche, in ſich ſelbſt gute Liebe nd als ſolche die höchſte Vollkommenheit. Dieſe Liebe, die Alles

---

denkbar, daß ſich Staupitz bisweilen, beſonders in ſeiner früheren Lebensperiode in ſolcher ſcholaſtiſch-kanoniſchen Form bewegt hätte. Der weſentliche Inhalt iſt folgender. Die Hauptfrage, die in der Schrift aufgeworfen wird, iſt: ob die Parochianen nach Vorſchrift der Kirche gehalten ſeyen, an Sonn- und Feſttagen die Meſſen in ihren eigenen Pfarrkirchen zu hören? Hierüber wird für und wider disputirt, gegen Ende aber werden folgende Sätze aufgeſtellt: Conclusio tertia: „Es iſt vernünftig und angemeſſen, daß die Parochial-Prieſter nicht leichtfertig ſeyen, die Untergebenen darum zu verdammen, weil ſie an beſtimmten Tagen die Meſſe außerhalb der Parochie hören und Gott den ſchuldigen Dienſt leiſten; Urſache, weil die Verpflichtung, die Meſſe mit beſtimmten äußeren Umſtänden (cum positivis circumstanciis) zu hören, aus dem poſitiven Rechte ſtammt, welches immer vernünftige Entſchuldigungen zuläßt." Conclus. 4: „Es handeln aber die gefährlich, welche den Leuten leichtfertige Urſachen an die Hand geben, ſich an beſtimmten Tagen von der Meſſe in der Pfarrkirche zu entfernen." Conclus. 5: „Es iſt ein Irrthum, daß die Parochianen, aus jeder, auch der leichteſten, Urſache, die auf den Gottesdienſt keinen Bezug hat, von der Verpflichtung zur Kirche abſolvirt ſeyen; denn nicht jede Urſache hebt den Grund des Geſetzes auf, und, wenn dieſer ſtehen bleibt, bleibt auch das Geſetz ſtehen." Die Bequemlichkeit oder perſönliche Neigung ſoll hier nicht entſchuldigen, ſondern nur die Nothwendigkeit; im Allgemeinen aber wird die Anordnung feſtgehalten, daß, wenn nicht dringende Urſachen zum Gegentheil vorhanden ſind, die Parochianen in ihrer eigenen Kirche die Meſſe zu hören haben.

1) Das Nachfolgende iſt, ſo viel als möglich mit Staupitzens eigenen Worten, aus dem Büchlein „von der holdſeligen Liebe Gottes" genommen.

lieblich macht, worauf ſie fällt, muß um ihrer ſelbſt willen
über alle Dinge geliebt werden. Dieſe reine, höchſte Liebe,
welcher alle Verherrlichung und aller wahre Dienſt Gottes,
Frömmigkeit und alles Gebet ruht, kann der Menſch, weil
eine Sache der Erfahrung iſt, nicht von Andern, er kann ſie
aus ſeinem natürlichen Verſtand, er kann ſie nicht aus dem
ſtaben der Schrift lernen: der Buchſtabe des alten Teſtame
lehrt bloß Geſetz und Strafe und hat nur einen Werth, inſo
der Geiſt und Chriſtus darin verborgen, inſofern er eine Strec
von der Natur zur Gnade, von ſich ſelbſt zum Geiſt iſt; aber
der bloße Buchſtabe des neuen Teſtaments tödtet, ja noch
mehr, weil er Chriſtum vor die Augen und ſeine Lehre in die
ren, aber ſeinen Geiſt nicht ins Herz bringt. Der wahre Leh
der göttlichen Liebe iſt der Geiſt des himmliſchen Vaters und
ſti, von dem unſere Herzen mit Liebe durchgoſſen werden;
ſelbſt, der die Liebe iſt, muß Wohnung in der Seele mach
daraus überkommt ſie Kraft, alle Dinge, alle Gebote zu
bringen. Aus dieſer Einwohnung des h. Geiſtes entſpringt
Licht des chriſtlichen Glaubens, das aus äußerlicher Lernung
Schrift nicht erreicht werden mag; daraus fließt auch die wa
Hoffnung und der ſichere Troſt, die wir nicht auf unſere Wer
auf unſere Liebe gegen Gott, ſondern nur auf Gottes Liebe ge
uns, auf das, was Gott in uns wirkt, gründen können.
Liebe Gottes wird uns ins Herz gebildet durch Chriſtum, in d
ſich die unausſprechliche Liebe Gottes gegen uns geoffenbart h
er iſt der Fels, in dem das Zündtfeuer der Liebe ruht; doch ſpri
dieſes nicht heraus, wenn es nicht von dem feſten Eiſen, dem
Geiſt, herausgetrieben wird. Wenn aber Gott den Fels ins H
der Auserwählten ſchlägt, ſo gibt er Feuer, die todte Kohle w
lebendig, der ſchwarze Zunder Goldfarbe. So entſpringt Lie
aus Liebe, aus der Liebe Gottes zu uns unſre Gegenliebe zu G
In ſolcher Liebe gibt es auch Stufen; man kann unterſcheid
Anfangende, Zunehmende, Vollkommene. Der Vollkommene
ganz von ſich ſelbſt, von allen Dingen und Creaturen abge
er übergeht Wahl und eigene Wirkung, gewartet allein, was G

i ihm ſpricht und wirkt, und hängt alſo feſt an Gott, daß er mit
m ein Geiſt genennet wird. Die Grade der Liebe Gottes haben
nter ſich ſelbſt eine Ordnung; ſie werden aber von Gott nicht
llemal in derſelben Ordnung gegeben. Zwar iſt die Liebe Gottes
ber alle Dinge ein beſtändiges Werk, doch ſteht dieſe Liebe nicht
mmer in gleicher Höhe, ſondern iſt mehr oder weniger, wie es
ott dem geliebten Menſchen nützer erkennt. Der Menſch muß
sweilen in der Entziehung der Liebe ſeiner Schwäche inne wer-
en, damit er in Gott den alleinigen Erlöſer erkenne und ihn al-
ein groß mache; aber den Auserwählten, die Chriſti ſind, müſſen
lle Dinge zum Beſten helfen. Chriſtus gehört ohne alle Mittel
ohne Vermittelung] Gott zu, wir aber durch Chriſtum; durch
hriſtum iſt die auserwählte Seele Gott alſo freundlich zugethan,
aß ihr auch das Böſe, ja die Sünde nicht allein unſchädlich iſt,
ondern zu ihrem Beſten hilft. Wir ſollen jedoch nicht denken,
aß wir um deßwillen ſündigen mögen, ſondern uns gebühret,
as Böſe zu allen Zeiten mit höchſtem Fleiß zu fliehen, denn
Sünde mit Barmherzigkeit zu decken iſt allein ein Werk Gottes.
Ein wahres Zeichen der Liebe Gottes iſt Vollbringung der Gebote
Gottes, denn Liebe gebiert Gleichförmigkeit und macht ein Herz,
einen Willen, eine Seele; das allergewiſſeſte Zeichen des wahren
Liebhabers aber iſt, daß nichts denn Gott frei einig in ſeinem
Geiſte bleibet und alle Creaturen daraus getrieben werden; iſt dieß,
iſt er aller Creaturen ledig, vergißt er ſeines Lebens, Verdienſtes
nd Heils, und ſucht nur Gottes Ehre und Willen, ſo iſt Gott
hne Zweifel in ihm und er „ſtecket voll Gottes."

Den Glauben[1]) iſt ſchon ein ehrbarer Menſch dem an-
dern in rechtmäßigen Dingen ſchuldig, wie vielmehr ſind wir ihm
Gott und ſeinem Worte, welches die Wahrheit ſelbſt iſt, ſchuldig.
Ihm muß ſich aller Verſtand gefangen geben, müſſen alle Herzen
ufallen, die Sachen ſeyen auch wie hoch ſie immer ſeyn mögen.
Alle Zuſage Gottes iſt aber enthalten und vergewiſſert in Chriſto.
Glaube, daß er der Sohn Gottes ſey und zweifle nicht, oder be-

1) Aus dem Tractat „von dem heiligen chriſtlichen Glauben."

gehre wenigstens festiglich an ihn zu glauben, so bist du in ihm gesegnet. Die an Christum glauben, in dem Gott sein Wort gesetzet hat, bedürfen, weil sie von Gott gelehret sind, keines Lehrers des Glaubens, sie dürfen ihrer Versehung zur Seligkeit gewiß seyn, sie werden gerechtfertigt und erneuert und haben Vergebung der Sünden, wozu weder Beicht, noch Reue, noch irgend ein Menschenwerk hilft, sondern nur der Glaube an Christum. Ohne Christus ist keine rechte Tugend, Vernunft und gute Meinung; in ihm ist alle Sünde, so Buße folgt, läßlich: die aus Gott geboren sind, bewahrt diese Geburt vor dem Sündigen, nicht ihre Tugend, Vernunft oder stark Gemüth. Der Glaube an Christum läßt auch keinen Menschen in ihm selber bleiben, sondern zieht ihn über sich und feiert nicht, bis er uns mit Gott vereinige. Erstlich vereiniget er alle Gläubigen also, daß sie in Gott ein Herz und eine Seele gewinnen und daraus entspringt die Einigkeit der Kirche. Zum andern vereiniget Gott die Gläubigen mit Christo so, daß sie mit ihm ein Leib werden, in welchem er das Haupt und sie die Glieder sind, und durch diese Einigung geußt Christus alle geistliche Gaben, ja sich selbst in unser Herz. Endlich ist über dieser Vereinigung noch eine andre, in welcher Gott Christo den, der an ihn glaubt, zur Ehe gibt, also daß der Gläubige und Christus unauflöslich verbunden sind; dieß ist die Ehe im Paradies, ein Sacrament und Siegel, daß Christus alle Sünden und Gebrechen von uns genommen, und dagegen unsre Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung geworden, nicht außer uns, sondern in uns.

Wer durch den Glauben in Christo ist, der befleißigt sich vor Allem der Nachfolge Christi, zunächst im Leben, dann besonders im Leiden und Sterben [1]). Dieß zeigt Staupitz in seiner dritten, einer Gräfin Agnes von Mansfeldt und Heldrungen gewidmeten [2]), Schrift, worin er anschaulich macht, „wie doch ein andächtiger Mensch, der Nothdurft Sterbens unterworfen, sich

1) Aus der Schrift „von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi."

2) S. die kurze Vorrede zu der Schrift.

nöchte, Christo um [für] sein Leiden und Sterben ein wil-
n, Leiden und Sterben wiederzugeben." Hier werden
lich die paulinischen Gedanken ausgeführt, wie durch die
er Tod in die Welt gekommen, wie von der ersten Sünde
die Sünde über das ganze Geschlecht verbreitet, wie Chri-
Sünde und den Tod überwunden, und wie er durch sein
und Tod bezwingendes Leiden und Sterben auch uns ein
des rechten Leidens und Sterbens geworden. „Stirb,
istus," sagt Staupitz [1]), „so stirbstu ohne Zweifel selig
l. Wer da will, der lerne von St. Peter sterben oder
dern Heiligen, oder sehe, wie die Frommen ihr Leben
. Ich wills von Christo lernen und von niemand anders:
ir von Gott ein Vorbild, nach dem soll ich wirken, leiden
ben, er ist allein der, dem alle Menschen folgen können,
alles gute Leben, Leiden und Sterben aller und jeglicher
det, also daß niemand recht thun, leiden und sterben kann,
he denn gleichförmig mit Christo, in welches Tode aller
Tod verschlungen ist."

s dieser kurzen Darstellung der Denkweise Staupitzens,
so viel Tiefsinniges hat, wie die deutsche Theologie, und
viel Poetisches, wie Suso [2]), aber durch liebliche Einfach-
practischen Sinn sich auszeichnet, ist wohl jedem Kundi-
uchtend, in welcher Weise Staupitz reformatorisch
wie er auf Luther einwirken konnte. Die Hauptpuncte
ende. Staupitz, obwohl er den bloßen Buchstaben der
für tödtend erklärt, zeigt doch überall ein Bestreben, Alles
Schrift zurückzuführen [3]), alle Wahrheit aus der Schrift

---

ap. 6.

in gewisser Mangel in diesen Beziehungen hängt vielleicht mit Stau
rischer Abstammung, auf welche die Endsylbe seines G[illegible]
) hindeutet, zusammen. Offenbar sind in dieser Zeit vorzugsweise
schen die eigentlich mystischen Naturen.

uthers Werke VIII. 1786: „Doctor Staupitz pflegt [illegible]
ißlich und gefährlich, daß wir uns auf unsere eigene Kr[illegible]
es kann wohl kommen, daß wir auch in dem [illegible]

abzuleiten, ſobald ſie nur lebendig, dem Geiſte nach verſtanden wird; er will nicht Menſchen, ſondern nur Gott zum Lehrer, findet das Wort Gottes in der Schrift. Der Mittelpunct der S... iſt ihm Chriſtus, der Gottesſohn, der Erlöſer, das einzige, ... in ſich faſſende, Vorbild. Auf die lebendige, innerliche G... ſchaft mit ihm und durch ihn mit Gott gründet er alles ... „Jeſu dein bin ich, mach mich ſelig": iſt das Anfangs- u... Schlußwort ſeiner Tractate [1]). Der Glaube iſt ihm das M... der Gemeinſchaft mit Chriſto, nur durch den Glauben Rechtfer... gung und Erneuerung, und nur aus dem Glauben wahrhaft gu... Werke. Die Werke ſind nicht Urſache der Seligkeit [2]), ſonder... Zeichen des Glaubens und der Erwählung. Der Gläubige, i... unmittelbarer Gemeinſchaft mit Gott ſtehend, hält ſich nicht a... die Heiligen, ſondern an Chriſtum. Auch die Theilnahme a... der Kirche iſt durch Chriſtum vermittelt, nicht umgekehrt die Thei... nahme an Chriſto durch die Kirche; denn die Einheit der Kirch... ruht darauf, daß vorher alle Gläubigen durch den Glauben ... Gott geeinigt ſind [3]). So geht Alles von Chriſto, der Aneign...

---

beſte wiſſen und verſtehen, gleichwohl fehlen und irren können ... Dar... iſt uns wohl vonnöthen, daß wir in der heiligen Schrift mit höchſt... Fleiß und aller Demuth ſtudiren, und daß wir auch mit ganzem Ernſt bet... daß wir ja die Wahrheit des Evangelii nicht verlieren."

1) Über dieſes Symbolum Staupitzens ſ. M. G. Heinr. Götzens D... dinations-Sermon über Dr. J. Staupitzens Leibſpruch. Lübeck 171... Weller Altes aus allen Theilen der Geſchichte II, 276.

2) Die Unzulänglichkeit menſchlicher Werke und Tugend... beſtrebungen hatte Staupitz bald und gründlich eingeſehen. Luther er... zählt uns, Staupitz habe häufig geſagt: „Ich habe unſerm Herrn Gott mehr denn tauſendmal gelobt, ich wolle fromm werden, ich habe es aber nie ge... halten. Darum will ichs nimmermehr geloben; denn ich weiß doch, daß ich nicht halte. Darum, wo mir Gott nicht gnädig ſeyn will um Chriſti willen und ein ſeliges Stündlein verleihen, wenn ich abſcheiden ſoll, werde ich mit meinen Gelübden und guten Werken nicht beſtehen können, ſondern verloren ſeyn müſſen." Luthers Werke VIII, 2725.

3) Vom chriſtl. Glauben Kap. 10: „Der Glaube in Chriſtum läßt keinen Menſchen bei und in ihm ſelber bleiben, er zeucht über ſich und ſeyn... nicht, bis er uns mit Gott vereinige. Erſt vereinigt Gott alle Gläubige...

ines Geiſtes und Lebens in Glauben und Liebe aus. In allen eſen Dingen iſt Staupitz offenbar reformatoriſch, konnte und mußte uther von Staupitz nachhaltige Eindrücke empfangen. Ganz beonders aber war es ein Punct, worin Staupitz auf Luther tief einirkte und zwar ein rechter Herzpunct der luther'ſchen Frömmigkeit nd Theologie, die Lehre von der Buße, die Erkenntniß des wahn Weſens derſelben. Das ſagt uns Luther ſelbſt in dem höchſt erkwürdigen, gehaltvollen Briefe [1]), mit welchem er die Zuſendung er Reſolutionen an Staupitz begleitete; hier ſchreibt er: Staupitz abe ihn einſt auf unvergeßliche Weiſe, wie eine Stimme vom himmel, über die Natur der Buße belehrt, daß nämlich nur diejenige die wahre ſey, welche von der Liebe der Gerechtigkeit und Gottes beginne, und daß das, was die gewöhnlichen Lehrer als Schluß und Vollendung der Buße darſtellten, vielmehr ihr Anfang ſey. „Dieſes dein Wort haftete in mir, wie der ſcharfe Pfeil eines Gewaltigen; ich fing an, daſſelbe mit den Schriftſtellen über die Buße zu vergleichen, und ſiehe Alles paßte aufs ſchönſte zu dieſer Meinung, ſo daß, während mir vorher in der Schrift nichts bitterer klang, als das Wort Buße, mir jetzt nichts ſüßer und angenehmer vorkam. So werden die Lehren Gottes lieblich, wenn wir ſie nicht bloß in Büchern, ſondern in den Wunden unſeres ſüßeſten Erlöſers zu leſen bekommen und erkennen." Hieraus entwickelte ſich dann bei Luther die Überzeugung, daß es bei der Buße nicht ſowohl auf das Thun, auf die Werke, auf kalte äußerliche Satisfactionen ankomme, als vielmehr, was auch der griechiſche Ausdruck μετάνοια mit ſich bringe, auf Umwandlung des Sinnes, und aus dieſer Erkenntniß des inneren Weſens der Buße entſprang dann, da ihn gerade in dieſem Augenblick die Nachrichten über die verderbliche Ablaßverkündigung trafen, ſeine reformatoriſche Oppoſition gegen den Ablaß. So hatte alſo Staupitz allerdings den weſentlichſten Einfluß auf das Hervortreten

---

alſo, daß ſie ein Herz, eine Seele in Gott gewinnen ... Daher entſpringt die Einigkeit der Kirchen."

1) Nro. 67. S. 115—18. Der Brief iſt vom 30ſten Mai 1518.

Luthers, aber nicht jenen äußerlichen directen, den manche kat
ſche Schriftſteller annehmen, ſondern nur einen indirecten, je
tief innerlichen [1]).

Bei dieſem unleugbaren inneren Zuſammenhange verke
wir die Verſchiedenheit beider Männer nicht. Staupitz, ein
tes, mildes, inniges Gemüth [2]), entwickelt ſeine Überzeugu
ausſchließlich in erbaulicher, myſtiſcher Geſtalt; Luther, ein
tiger, männlich ſtrebender Geiſt, iſt mehr wiſſenſchaftlich forſc
und wendet das Erforſchte unmittelbar auf That und Leben
Staupitzens Leben iſt wie ein heiterer Frühlingsmorgen, Lut
wie ein gewitterſchwangerer, ſturmvoller Sommertag; jenen d
man ſich lieber in ſtiller Zelle, ruhig und beſchaulich; dieſen
kühnen Kämpfer vor Fürſten und Volk, im Kreiſe begeiſt
Freunde und trotziger Feinde. In der ganzen höheren Auffaſſ
der Dinge ruht bei Staupitz Alles auf der Liebe, bei Luther a
auf dem Glauben; Staupitz führt das Chriſtenthum auf die a
einfachſten practiſchen Sätze der Liebeslehre zurück, Luther entf
aus ſeiner Glaubenslehre einen großen Reichthum religiöſer
ſchauungen und theologiſcher Begriffe. Dieſer führte aus, w
jener angelegt und vorbereitet; dieſer that, was jener ahnete o
dachte; aber wenn ſie hierbei auch, indem ſich jeder einer re
chen Geſinnung bewußt ſeyn durfte, durch den Richtergang
Weltgeſchichte aus einander geriſſen wurden, ſo waren ſie doch

---

1) Nur in dieſem Sinne nennt ſich auch Luther einen *Discipulus* Staupitz in einer vom Trinitatistage 1518 datirten Dedication der er Sammlung ſeiner Schriften. Ukert Leben Luthers I, 70.

2) Dieß drückt Luther in einem Briefe an Wenc. Linck, indem ihm eine Schrift von Staupitz zurückſandte (7ten Febr. 1525, Th. 2. S. 6 bei de Wette), ſehr ſtark aus: Remitto Staupitium: *frigidulus* est, si semper fuit et parum *vehemens*. Freilich vehemens war Staupitz n im Vergleich mit Luther, aber das frigidulus möchte ich nicht unterſchreib wenigſtens nicht in Beziehung auf Staupitzens Schriften, die viel inn Wärme haben. Eine ſehr kräftige Geſinnung, namentlich in Beziehu auf Luther und die Reformation, ſpricht Staupitz übrigens auch aus einem Briefe an Spalatin vom 7ten Sept. 1518. S. Grimms Zuſamm ſtellung der Briefe a. a. O. S. 120.

innerſten Grunde ihres chriſtlichen Lebens eins und konnten ſich daher auch nie ganz von einander trennen.

Man könnte, da der innere Entwickelungsgang Luthers ſonſt ſo viele Analogien mit dem des großen Heidenapoſtels darbietet, verſucht ſeyn, die gegenſeitige Stellung Staupitzens und Luthers mit dem Verhältniſſe zwiſchen Gamaliel und Paulus zu vergleichen; allein das Paſſende in dieſer Vergleichung würde durch das Hinkende weit überwogen werden. Allerdings kommen Gamaliel und Staupitz darin überein, daß Beide aufrichtig fromme und, natürlich nach Maaßgabe ihrer Zeit und Stellung, milde und freiſinnige Männer[1]) waren, und daß ſie auf ihre Zöglinge einen Einfluß übten, welcher der künftigen, höheren Entwickelung derſelben keine unüberſteiglichen Hinderniſſe entgegenſtellte. Aber dabei treten uns auch wieder weſentliche Unterſchiede entgegen. Erſtlich: Gamaliel war, wenn auch einer der beſſeren und mehr innerlichen, doch immer ein Phariſäer, alſo ein Mann der Geſetzlichkeit und Geſetzesgelehrſamkeit[2]); Staupitz dagegen ein in ſich gekehrter, beſchaulicher Geiſt: Gamaliel, im 16ten Jahrhundert lebend, würde nicht den reformatoriſchen Myſtikern, ſondern den edleren Vertretern der Hierarchie und Scholaſtik, Staupitz, im Zeitalter des ſinkenden Judenthums geboren, nicht den Phariſäern, ſondern den Eſſäern oder überhaupt einer contemplativen Richtung angehört haben. Zweitens: Beide begründeten zwar in ihren heranreifenden Freunden einen ernſten und ſtreng frommen Sinn, aber das Verhältniß ſtellt ſich wieder inſofern weſentlich verſchieden, als Paulus mit ſeiner apoſtoliſchen Eigenthümlichkeit ſich gerade in den ſchärfſten Gegenſatz gegen die phariſäiſche Denkart ſeines Lehrers ſtellte, Staupitz dagegen, obwohl Kloſterbruder, doch im Weſentlichen ſchon denſelben Standpunct einnahm, wie Luther; Staupitz iſt ein Vorbereiter und Vorläufer der Reformation, nicht ebenſo

1) Siehe in Betreff Gamaliels die ſchönen Bemerkungen von Tholuck in den theol. Stud. u. Krit. 1835. II, 377 ff.

2) Seine Verehrer nannten ihn die „Herrlichkeit des Geſetzes" und man hatte über ihn das Dictum: „mit ihm ſey die Herrlichkeit des Geſetzes untergegangen." S. Tholuck a. a. O. S. 378.

Luthers, aber nicht jenen äußerlichen directen, den manche katholiſche Schriftſteller annehmen, ſondern nur einen indirecten, jedoch tief innerlichen [1]).

Bei dieſem unleugbaren inneren Zuſammenhange verkennen wir die Verſchiedenheit beider Männer nicht. Staupitz, ein zartes, mildes, inniges Gemüth [2]), entwickelt ſeine Überzeugungen ausſchließlich in erbaulicher, myſtiſcher Geſtalt; Luther, ein kräftiger, männlich ſtrebender Geiſt, iſt mehr wiſſenſchaftlich forſchend und wendet das Erforſchte unmittelbar auf That und Leben an. Staupitzens Leben iſt wie ein heiterer Frühlingsmorgen, Luthers wie ein gewitterſchwangerer, ſturmvoller Sommertag; jenen durchwandert man ſich lieber in ſtiller Zelle, ruhig und beſchaulich; dieſen als kühnen Kämpfer vor Fürſten und Volk, im Kreiſe begeiſterter Freunde und trotziger Feinde. In der ganzen höheren Auffaſſung der Dinge ruht bei Staupitz Alles auf der Liebe, bei Luther Alles auf dem Glauben; Staupitz führt das Chriſtenthum auf die allereinfachſten practiſchen Sätze der Liebeslehre zurück, Luther entfaltet aus ſeiner Glaubenslehre einen großen Reichthum religiöſer Anſchauungen und theologiſcher Begriffe. Dieſer führte aus, was jener angelegt und vorbereitet; dieſer that, was jener ahnete oder dachte; aber wenn ſie hierbei auch, indem ſich jeder einer reifern Geſinnung bewußt ſeyn durfte, durch den Richtergang der Weltgeſchichte aus einander geriſſen wurden, ſo waren ſie doch in

---

1) Nur in dieſem Sinne nennt ſich auch Luther einen *Discipulus* von Staupitz in einer vom Trinitatistage 1518 datirten Dedication der erſten Sammlung ſeiner Schriften. Ukert Leben Luthers I, 70.

2) Dieß drückt Luther in einem Briefe an Wenc. Link, indem er ihm eine Schrift von Staupitz zurückſandte (7ten Febr. 1525, Th. 2. S. 6[illegible] bei de Wette), ſehr ſtark aus: Remitto Staupitium: *frigidulus* est, sicut semper fuit et parum *vehemens*. Freilich vehemens war Staupitz nicht im Vergleich mit Luther, aber das frigidulus möchte ich nicht unterſchreiben, wenigſtens nicht in Beziehung auf Staupitzens Schriften, die viel innere Wärme haben. Eine ſehr kräftige Geſinnung, namentlich in Beziehung auf Luther und die Reformation, ſpricht Staupitz übrigens auch aus in einem Briefe an Spalatin vom 7ten Sept. 1518. S. Grimms Zuſammenſtellung der Briefe a. a. O. S. 120.

rwägen wir noch etwas genauer die allgemeine und tief-
de Bedeutung dieſer Erſcheinung [1]).

)as Chriſtenthum hat, nach ſeinem ganzen Daſeyn in der
etrachtet, eine zwiefache Seite: eine objective, inſofern es
begriff von Thatſachen, Lehren und kirchlichen Einrichtun-
berhaupt eine geſchichtliche Erſcheinung iſt, und eine ſub-
inſofern das geſchichtlich und gegenſtändlich Gegebene in
und Gemüth eingeht und wirkliche Frömmigkeit wird; auf
beruht die Einheit und der feſte Beſtand der chriſtlichen
n und Gemeinſchaft, auf dieſem das innere Leben ihrer
:der. Beides gehört nothwendig zuſammen, um einen nor-
und geſunden Zuſtand des chriſtlichen Gemeinweſens her-
ingen. Aber nach der Unvollkommenheit der menſchlichen
wird meiſt die eine oder die andre Seite vorherrſchen
r in einzelnen großen Momenten eine gleichmäßige Durch-
ig eintreten. Im Mittelalter herrſchte offenbar die ob-
e Tendenz vor, das Chriſtenthum als gegebene Überlie-
als Gegenſtand, als Kirche und Macht, woraus das Or-
: und großartig Bauende in dem Kirchenweſen dieſer Zeit
ng. Dieſer Zuſtand hatte ſeine große, weſentliche Wich-
erſtlich für die Feſtſtellung und Erhaltung des Chriſten-
unter den wilden Bewegungen und Stürmen der Zeit;
s für die Heranbildung der Nationen zur Geſittung und zu
róßeren, ihre Wechſelwirkung auf einander bedingenden,
. Aber die Schattenſeite war, daß die Subjectivität faſt
)t zu ihrem Rechte kam, daß das Individuum, wenn es ſie
ltend machen wollte, niedergedrückt, im Nothfall vernichtet
Die Objectivität und Einheit, welche herrſchte, war nicht
ıhrhaft freie, weſentlich innerliche, ſondern zum guten Theil
e erzwungene, äußerliche. Dieß mußte, weil es die Natur
riſtenthums und das gottbeſtimmte Weſen des menſchlichen
forderte, anders werden. Die Nationen und Individuen,

---

[1]) Vergl. *Weiſsenborn* de momento, quod ad sacrorum instaura-theologia mystica attulerit. Jen. 1825.

ndurchgegangen durch die objective Zucht des Mittelalters, ſollten
ch ihre freie Innerlichkeit, ihre Subjectivität und In-
vidualität entfalten, das Chriſtenthum ſollte ſich nicht bloß
s Macht, ſondern als Geiſt, Kraft und Wahrheit, als ſelbſtbe-
ußte Überzeugung behaupten. Dieſe ungeheure Umwälzung wur-
im Großen theils bewirkt, theils eingeleitet durch die Refor-
ation. Vor der Reformation aber, und dieſe eben dadurch
bſt vorbereitend, war es partiell und bis zu einem gewiſſen Grade
on geſchehen durch die Myſtik, vornehmlich durch die deutſche,
elche überall die Freiheit als ein unſchätzbares, ja als das höchſte
ut im geiſtlichen Leben achtete, und von dieſem inneren Freiheits-
d Selbſtändigkeitsgefühle aus in manchen ihrer Bekenner eine
ühnheit entwickelte, die gegen die reformatoriſche nicht zurückſtand.
ieſe Bedeutung der Myſtik zeigt ſich in den wichtigſten Puncten.

Erſtlich: in dem großen geiſtigen Gegenſatze des Mittelalters,
cholaſtik und Myſtik, ſteht offenbar die erſtere überwiegend
f der objectiven, die letztere überwiegend auf der ſubjectiven
eite: jene behandelt das Chriſtenthum mehr als Lehre, als Über-
ferung und fügt ſich dabei der kirchlichen Autorität und Macht;
ſe behandelt es als Geiſt, Geſinnung, inneres Leben, und ent-
ht ſich der Kirche bis zu einem gewiſſen Grade faſt überall; in
r Scholaſtik waltet ein feſter, traditioneller Begriff, in der My-
k ein bewegliches Gefühl, wo nicht eine völlig freie Phantaſie.
ieſes Hereinziehen des Chriſtenthums in die innere Welt, im Ge-
nſatz gegen die immer mehr äußerlich gewordene Scholaſtik, ha-
n die Reformatoren mit den Myſtikern gemein, aber vor der
ſchen Innerlichkeit und Willkür, in welche die Myſtiker oft ver-
len, ſchützt ſie wieder das objective Maaß, das ſie zugleich hin-
bringen in der noch weit entſchiedener in den Vordergrund geſtell-
t und nach der Norm der allgemeinen Kirchenlehre aufgefaßten
chrift, dem Regulator alles Subjectiven, dem Bollwerk gegen
es Schwarmgeiſteriſche.

Hiermit hängt ein Zweites zuſammen, worin die Myſtik in
nem tiefen, man darf wohl ſagen, proteſtantiſchen Gegenſatze ge-
n die Hierarchie ſteht. Wo ausſchließlich das Objective im

Kirchenwesen gilt, wird auch die Kirche oder die sie repräsentirende Hierarchie allein als das Vermittelnde für das Verhältniß des Menschen zu Gott und für die ewige Seligkeit angesehen. So war es im Mittelalter, so ist es im Katholicismus noch. Die Hierarchie, das Priesterthum stellt sich zwischen Gott und den Menschen in die Mitte und behauptet, nur durch die kirchlich-sacerdotale Thätigkeit würden die Gnaden Gottes und des Himmels fortwährend dem Geschlechte und den Einzelnen zugewendet. Anders der Mystiker: er wendet sich in seinem Innersten unmittelbar an Gott, er will sogar mit Gott eins werden, er ist sich selbst Priester, Altar und Opfer, und wenn er auch die äußere priesterliche Vermittelung nicht verwirft oder übergeht, so ist sie ihm doch etwas minder Wesentliches und Untergeordnetes. Fassen wir also den Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus in die bekannte Formel, daß der erstere sage: wo die Kirche ist, da ist Christus und der Geist Gottes; der andere: wo Christus und der Geist Gottes ist, da ist die Kirche — so steht die sich selbst verstehende Mystik offenbar auf der letzteren Seite, und ist wesentlich protestantisch dadurch, daß sie Heiligung, Frieden, Seligkeit in ihrem tiefsten Grunde nur aus der Einigung mit Gott und Christo, nicht aus den Mitteln und der Thätigkeit der Kirche ableitet.

Drittens: mit der Herrschaft des Objectiven in der Kirche hängt auch zusammen, daß alles Das, was vom Subject und dessen Zustand oder Gesinnung unabhängig ist, mehr hervortritt und höher geachtet wird, Alles dagegen, was mit der Subjectivität zusammen- oder von ihr abhängt, zurücktritt und geringere Geltung hat. Daher der unendliche Werth, der im Mittelater der heiligen Handlung, dem ganzen festgeordneten Cultus und vornehmlich dem Sacrament schon als bloßer Verrichtung beigelegt wird, und die daraus folgende Lehre vom Opus operatum, bei gänzlichem Zurücktreten der, durch subjective Bildung und Theilnahme bedingten, Predigt und freien pastoralen Einwirkung. Daher auch wieder bei dem Individuum die unverhältnißmäßige Werthschätzung des Werkes, der äußeren Leistung von Seiten der Kirche bei geringer Beachtung der Gesinnung und der inneren Zustände. Auch

dagegen mußte eine Reaction erfolgen und ſie ging gleichſam
ſonders von den Myſtikern aus: ſie faßten den Cultus ſelbſt
der weit mehr in ſeiner geiſtigen Bedeutſamkeit, ſie hoben bei
Sacramenten und allen heiligen Handlungen wieder weit em
dener den Glauben und andre innere Bedingungen hervor,
denen ſie allein heilſam wirken können, ſie ſtellten die Predigt
der mehr in den Vordergrund und übten die chriſtliche Volksb
rung mit Kraft und Geſchick, ſie bearbeiteten das Volk re
und ſittlich in freier, höchſt eifriger Thätigkeit, ſie wieſen mit
ſter Entſchiedenheit von dem bloßen Werk auf Glauben, Liebe
Geſinnung hin, ſie thaten mit einem Worte Alles, um aus den
wendigen Chriſten inwendige zu machen: lauter Dinge, in
ſie unverkennbar den Reformatoren, als den Wiederherſtellern
Innerlichkeit, der Subjectivität im Chriſtenthume vorarbeiteten.

Endlich viertens: die ſtreng objective Richtung in der Kir
erkennt auch das Recht und die Bedeutung der Nationalität
religiöſen Leben nicht an; ſie will ſtrenge, ſtarre Einheit auch
Äußerlichen. Hieraus entſprang das oft gewaltſame Aufdring
der römiſchen Cultusformen und der Einen lateiniſchen Kirch
ſprache. Auch dieſes konnte vorübergehend ſein Gutes haben
die Erhaltung der Feſtigkeit der Kirche und für die Bildung
Völker. Aber auf die Dauer wurde es hemmend, ja tödtend
Das Chriſtenthum will nicht Zerſtörung, weder der Individualität
noch der Nationalität, ſondern Verklärung beider, Durchdring
von einem höheren Geiſte; es will einen freien Reichthum der
ſter. Eine Nationalität läßt ſich wohl biegen, aber, wenn
tüchtig iſt, nicht brechen. So erhoben ſich ſeiner Zeit die eu
päiſchen Nationalitäten gegen die Alles uniformirende Kirche,
in ihrer von Gott geordneten eigenthümlichen Art fromm zu ſein,
um in ihrer angeſtammten Sprache mit Gott zu reden; vor
that es die deutſche, die hierin, als ungemiſchtes Stammvolk,
reinſte, tiefſte Bedürfniß zeigte. Auch darin gingen die Myſtiker
voran und brachen der Reformation Bahn, denn ſie waren es vor-
nehmlich, die, wie wir vielfach geſehen, zuerſt deutſch predigten,

deutſch beteten und aus deutſchen Büchern die Bedürfniſſe der Andacht befriedigen lehrten.

Wenn in dieſen wichtigen Beziehungen die Myſtik durchgreifend wirkte, um den Chriſtus in uns, der weſentlich Geiſt und Leben iſt, das Innerliche, Individuelle, Freie, kurz die ſubjective Seite des Chriſtenthums zum Rechte zu bringen, ſo iſt zugleich nicht zu leugnen, daß ſie kraft des Gegenſatzes gegen die übermächtigen, objectiven Gewalten der Hierarchie, der Scholaſtik und des Cultus in manchen ihrer Geſtaltungen einſeitig innerlich, ja willkürlich und phantaſtiſch ſubjectiv wurde. Hier war es nun der Beruf der Reformation, zu der ſubjectiven Seite auch wieder die objective, das feſte prophetiſche Wort, die ſichere Ausbildung der Lehre, die geordnete kirchliche und gottesdienſtliche Gemeinſchaft hinzuzufügen. Dieſes, die harmoniſche Durchdringung des Objectiven und Subjectiven im chriſtlichen Weſen war offenbar auch, obwohl unausgeſprochen, das Ziel der Reformatoren und wenn daſſelbe vermöge der Ungunſt der Zeiten und menſchlicher Unvollkommenheit nicht unmittelbar erreicht wurde, ſo haben wir es doch fortwährend als Aufgabe und Beſtimmung der evangeliſchen Kirche anzuſehen.

Die deutſche Myſtik hatte einen ähnlichen Lauf genommen, wie die niederländiſche. Sie ging vom Pantheiſtiſchen, Überſchwänglichen, theilweiſe Schwärmeriſchen aus, und klärte ſich zu einer chriſtlich-theiſtiſchen und practiſchen Liebeslehre ab. Doch unterſcheiden ſich beide Entwickelungsreihen, gemäß den verſchiedenen Nationalitäten, darin, daß in der niederländiſchen die Mittelglieder des Poetiſchen und des Speculativen nicht ſo hervorſtechend ausgebildet ſind, wie in der deutſchen (Suſo und die deutſche Theologie), während dagegen die niederländiſche auf der practiſchen Seite (Thomas von Kempen) den Vorzug hat. Jedes der Stadien, welche wir die Myſtik in ihrer reineren (theiſtiſchen) Geſtaltung durchlaufen ſehen, ſetzt gleichſam etwas in der Reformation ab und alle ſpiegeln ſich in der Reformation wieder, nicht unmittelbar und in der nämlichen Geſtalt, aber verjüngt und in

neuer geistiger Mischung. Das Poetische der mittelalterlichen Mystik finden wir wieder in dem frischen Geistesaufschwunge der Reformation und in dem christlichen Dichtergeiste Luthers; das Gemüthliche in der Innigkeit, die den Glauben der Reformatoren characterisirt; das Speculative in ihrem tiefen, überall den wesenhaften Kern der christlichen Dinge erfassenden, Geist; das Practische in ihrem einfachen, lebenskräftigen, durchaus sittlichen und volksthümlichen Sinn.

Bei alledem ist die Theologie der Reformatoren nicht Mystik. Die Mystik wirkte wesentlich zur Bildung ihrer Frömmigkeit und Theologie, aber diese selbst ging über die Mystik hinaus. Sie hatte — außerdem, daß das eigentliche Wesen der Reformatoren, namentlich Luthers und Zwingli's, nicht beschaulich, oder dichterisch oder speculativ, sondern prophetisch handelnd war — vor allen Dingen einen wissenschaftlichen und gelehrten Bestandtheil, wie ihn die Theologie der Mystiker nicht hatte. Diese wissenschaftliche Ausbildung war indeß auch schon vorbereitet und hier haben wir nun einen Mann zu betrachten, der sich auch aus mystischer Schule heraus, aber mit einer Freiheit und Gründlichkeit des wissenschaftlichen Geistes entwickelt hat, welche ihn würdig macht, der eigentlich theologische Vorläufer der Reformation genannt zu werden. Es ist Johann Wessel.

Viertes Buch.

ohann Weſſel

oder

die reformatoriſche Theologie vor der Reformation.

Wenn ich den Weſſel zuvor geleſen, ſo ließen meine Widerſacher ſich dünken, Luther hätte alles vom Weſſel genommen, alſo ſtimmet unſer beider Geiſt zuſammen.

Luther.

[redacted]

Erſter Theil.

Das Leben J. Weſſels.

Bedeutung Weſſels. Überblick.

Wie die ganze Geiſtesrichtung und das Thun der Reforma-
ren nicht etwas völlig Neues, ſondern vielfach vorgebildet und
rbereitet war, ſo war es insbeſondere auch ihre Theologie.
ieſe Theologie, ausgehend von der Grundlage der in lebendiger
rfahrung aufgefaßten und in geiſtiger Freiheit wiedergeborenen
chriftlehre, angeregt von der Myſtik, ohne deren Einſeitigkeit
d ſubjective Willkür zu theilen, in entſchiedenem Kampfe be-
iffen mit der Scholaſtik, aber doch den wiſſenſchaftlichen Geiſt
rſelben auf einem höheren Gebiete fortpflanzend, alſo ebenſowohl
e Beſeitigung als eine wahre Verſöhnung der theologiſchen Ge-
nſätze des Mittelalters, hat eben wegen dieſer ihrer geſchichtlichen
tellung ihre Wurzeln in der geſammten Bildung der vorange-
ngenen Zeit; und zwar nicht bloß in der Weiſe, daß vereinzelte
uchſtücke derſelben vorher dageweſen wären, ſondern ſo, daß ſie
ch in lebendiger Zuſammenfaſſung ſchon früher vorkommt, freilich
htin fertiger Ausführung, aber doch in vollſtändigem Umriß, aus
chem man faſt in allen Zügen das Bild erkennt, das daraus
rden ſollte. Von dieſer Seite ſtellen wir nun unter allen vor-
rmatoriſchen Männern unbedenklich Johann Weſſel oben
. Sein geiſtiges Weſen und ſeine Leiſtungen können, wenn

überhaupt das ganze fünfzehnte Jahrhundert einer heraufdämmernden Morgenröthe gleicht, vorzugsweiſe mit jenen erſten Lichtſtrahlen verglichen werden, welche vor dem wirklichen Hervortreten der Sonne die Wolken und Dünſte des Horizonts durchbrechen. Die Myſtiker führten der Reformation Wärme und inneres Leben zu, Weſſel, ohne die Wärme vermiſſen zu laſſen, brachte vornehmlich Licht; Andre, wie Huß und Savonarola, waren größer oder gewaltiger im reformatoriſchen Thun, er war größer im reformatoriſchen Denken, Forſchen und Lehren. So haben wir uns alſo bei ihm vorzugsweiſe mit der Theologie zu beſchäftigen; indeß, da er zugleich ein Mann aus Einem Stücke war, ruht doch auch dieſe Theologie wieder auf ſeinem Leben und drückt ſich in demſelben nach allen Richtungen aus und ſo iſt uns auch dieſes als ein reformatoriſches von nicht geringer Bedeutung.

Die Beſchreibung von Weſſels Leben hat eine doppelte Schwierigkeit: erſtlich das Unſichere mancher Thatſachen und zweitens die Verworrenheit in chronologiſchen Beſtimmungen.

In der älteren Überlieferung von Weſſels Handlungen und Schickſalen miſcht ſich Wahrheit und Dichtung, ſo daß es bisweilen ſchwer iſt, das rein Hiſtoriſche vom Fabelhaften zu ſondern. Manches erweiſt ſich bei genauerer Prüfung als unhaltbare Sage, entſprungen aus dem Streben, einen Mann zu verherrlichen, der ſolcher Äußerlichkeiten nicht bedurft hätte, um als groß anerkannt zu werden, Anderes wird von Vielen als unſicher bezweifelt, was ſich vielleicht geſchichtlich rechtfertigen läßt. Die Hauptthatſachen ſeines Lebens ſind jedoch ſicher genug und für die Kenntniß ſeines Geiſtes und Strebens fließt uns die zuverläſſigſte Quelle in ſeinen Schriften. Merkwürdig iſt es immer, daß im fünfzehnten Jahrhundert, wo die Poeſie ſchon bedeutend aus der Geſchichte zurücktritt, die Sage noch ſo geſchäftig war, das Daſeyn eines Mannes auszuſchmücken, der im Grunde das einfache Leben eines Gelehrten führte; es iſt ein Zeichen ſeiner allgemeinen Berühmtheit auch unter dem Volke, wobei die, welche ſeinen Geiſt nicht ganz faſſen konnten, ſeinen Ruhm wenigſtens durch augenfällige Merkwürdigkeiten zu vergrößern ſuchten.

Hemmender iſt die andere Schwierigkeit, die chronologiſche unkelheit und Verworrenheit in dem Leben Weſſels. Hier liegt m Biographen ein zwiefaches Verfahren zur Wahl vor: ent=eder er bemüht ſich Schritt vor Schritt die richtigen Zeitbeſtim=ungen auszumitteln und verflicht Unterſuchungen darüber in ie Darſtellung des Lebens ſelbſt, oder er verbindet die überlie=rten Thatſachen mehr maſſenweiſe nach ihrer inneren Ver=andtſchaft. Durch das erſtere wird der Faden der Erzählung nterbrochen, und zuletzt wird man nicht einmal durch Sicher=eit der Reſultate entſchädigt; ich habe daher das zweite vorge=ogen, und werde die Angaben über Weſſels Leben mehr nach hrer inneren Zuſammengehörigkeit ordnen, ohne deßwegen die eitfolge im Großen aus dem Auge zu verlieren [1]).

Wir können aber im Leben Weſſels ganz einfach drei grö=ere Maſſen unterſcheiden, ſeine Jugend und Vorbildung bis um Abgange von der Univerſität Köln, ſeine männliche Fortbil=ung und wiſſenſchaftliche Wirkſamkeit auf verſchiedenen Wan=erungen außerhalb des Vaterlandes, beſonders in Paris, in mehreren italiäniſchen Städten und in Heidelberg, und ſeinen ruhigen ſtillthätigen Aufenthalt in der Heimath während des hö=heren Alters bis zum Tode; an die Schilderung ſeines ſpäteren ebens, wo wir Weſſel in dem Wirkungskreiſe finden, der ſei=nem Sinne vollkommen zuſagte, wird ſich zugleich am ſchicklich=ſten eine allgemeinere Characteriſtik ſeines ganzen Weſens und Thuns, ſeiner menſchlichen und gelehrten Eigenthümlichkeit an=ſchließen, und dieß zuſammen bildet den erſten Theil. Im zwei=ten ſoll die Theologie Weſſels von ihren Grundlagen aus in allen ihren wichtigeren Verzweigungen mit fortlaufender Beziehung auf die theologiſche Geſammtentwickelung der Zeit dargeſtellt wer=den; und im dritten Weſſels Verhältniß zur Reformation nebſt allem demjenigen, was literäriſch von ihm und über ihn vor=handen iſt.

1) Gelegentlich werden auch in der Kürze die nöthigſten chronologiſchen Erörterungen vorkommen.

Erſtes Hauptſtück.

Jugend und frühere Bildung Weſſels.

Johann Weſſel wurde im Jahr 1419 oder 1420 Gröningen in einem noch jetzt ſtehenden, an dem Familien pen Weſſels erkennbaren, Hauſe der Herrenſtraße [2]) geboren ſeinem Namen wurde gewöhnlich der Beiſatz Hermanns t gefügt, nach der Sitte jener Zeit und Gegend, den Sohn Beifügung des Vornamens ſeines Vaters genauer zu be nen; ſein Vater hieß alſo Hermann Weſſel. Der Name G fort oder in holländiſcher Form Goeſevort, den Weſſel führte, war höchſtwahrſcheinlich nicht bloß ihm, ſondern ganzen Familie eigen, und iſt abzuleiten von dem Dorfe Gute Gansfort in der Nähe von Haren [3]) in Weſtphalen, her das Geſchlecht Weſſels vermuthlich ſtammte [4]). Es wa

1) Nach andern, weniger wahrſcheinlichen Angaben um das Jahr Siehe unten im 2ten Hauptſtück S. 316, Anmerk. 1.

2) Hardenberg, der älteſte ausführlichere Lebensbeſchreiber W und der Verfaſſer der *Effigies et Vitae Profess. Groning.* ſagen: in tea regia, e regione viae Carolinae. Eine genauere Angabe liefert de derländiſche Biograph Weſſels, Muurling, in ſeiner Comment. d Wesseli p. 5: Domus, in qua primam lucem vidit, adhuc Gron superest in platea dominica (Heerestraat) e regione viae Carolinae roliweg) et dignoscitur lapide quadrato, in quo insignia sive arma Gansfortianae incisa sunt. Er beruft ſich dabei auf des gröninger Gel *A. Ypey* Leerrede ter gedachtenis van de verdiensten der Nederlan Vaderen betrekkelijk het werk der Kerkhervorming. p. 55. Gro 1817. S. außerdem *Hofstede de Groot* Geschiedn. der Broederenke Groningen, 1832. p. 14. Das weſſelſche Wappen, eine Gans, be ſich in dem Giebel des Hauſes.

3) Alt- und Neu-Haren ſind weſtphäliſche Orte auf dem linken ufer in geringer Entfernung von dem Fluß; ſie liegen nur einige Stunden der niederländiſchen Provinz Drenthe, nordweſtlich von Meppen.

4) Dieſe einfachſte Erklärung gibt der Verfaſſer der Effig. et Vit. fess. Gron. p. 12: Gosvoerti autem sive Goeseforti aut Gansel cognomen, dialecto illud Westphalica, hoc Germanica anserum va

ein Spottname, den Johann Weſſel trug, ſondern einfacher Familienname, der aber dann wohl von ſeinen Feinden zu

onans, suspicari liceat inde ei obvenisse, quod majores forte ex vicina Vestphalia (ut multae aliae honestae hujus urbis familiae) hoc commigrassent, quum illud nomen villae non procul Harena hodieque maneat. Dieſe Ableitung wird auch von neueren holländiſchen Gelehrten gebilligt, Muuring S. 104. Sie wird beſonders dadurch beſtätigt, daß die ganze Familie Weſſels den Beinamen Gansfort führte und eine Gans im Wappen hatte. Andere Schreibweiſen und Erklärungen ſind Goezevoet oder Ganzevoet, Gänſefuß, wegen eines Fehlers, den Weſſel am Fuße und im Gange hatte, oder Gansevort, Ganzefoort, weil Weſſel im Sinne ſeiner Feinde nur ein heftiges Gänſegeſchrei gegen die Kirche erhoben; ſeine Gegner hätten ihn alſo Gansfortium sive Anserem valde clamosum genannt. Dieſe Erklärung iſt offenbar höchſt gekünſtelt und führt gewiß nicht auf das Urſprüngliche; ſie iſt nur ein ſpäterer Scherz, und hat auch nur inſofern einige Bedeutung. Sie erinnert daran, daß ſich auch an den Namen Huß, der ebenfalls Gans bedeutet, ähnliche Scherze knüpften, und in dieſer Geſellſchaft könnte es ſich Weſſel wohl gefallen laſſen. Huß und Weſſel waren Männer, welche die Ankunft des Schwanes vorbereiteten, der mit noch ſtärkerer Stimme die Kirche zur Freiheit weckte. Hierbei darf ich jedoch auch nicht unerwähnt laſſen, daß Herr van Senden, früher Prediger in der Gegend von Gröningen, jetzt in Zwoll [Verfaſſer einer gründlichen Geſchichte der Apologetik Grön. 1831 u. 41.], auf meine Anfrage wegen einiger Localitäten und namentlich wegen Gansfort die Exiſtenz dieſes Ortes ganz leugnet und die Lesart Goesvoet (Gänſefuß, alſo Schimpfwort wegen des wackelnden Ganges) vorzieht. Er beruft ſich dabei beſonders auf Wiarda Oſtfrieſ. Geſch. II. 123. und Oudheden en gestichten van Groeningen door W. v. R. (van Ryn) p. 107. Indeß könnte doch früher ein Ort Gansfort exiſtirt haben, da ſich ältere Schriftſteller ſo beſtimmt darauf berufen und ſelbſt die Lage angeben. Vielleicht war es nur ein kleiner Hof, ein Landgut, deſſen Exiſtenz jetzt ſpurlos verſchwunden iſt. Ausführliche Erörterungen über die verſchiedenen Namen Weſſels gibt Muurling in einer beſondern Beilage zu ſ. Comment. de vit. Wess. p. 101 — 106, wo auch die ganze Literatur angeführt iſt. Seine Beſtimmungen ſcheinen mir großentheils richtig, nur darin kann ich ihm nicht beiſtimmen, daß Weſſel nicht urſprünglich Johann geheißen, wie er doch durchgängig bezeichnet wird, ſondern Weſſel ſein Eigenname geweſen, und daß er den Beinamen Magister contradictionum als einen ehrenvollen von Freunden empfangen habe. — Der Name Weſſel kommt in Nieder- und Norddeutſchland bis auf den heutigen Tag als Familienname vor. In Stralſund wirkte in der erſten Hälfte des 16ten Jahrhunderts ein höchſt ehrenwerther Mann, Franz Weſſel, eifrig und kräftig

ſchlechten Scherzen mißbraucht wurde. Unter den Gelehrten pflegte Weſſel nach damaliger Gewohnheit auch Baſilius genannt zu werden, weil Baſilius neugriechiſch ausgeſprochen mit Weſſel Ähnlichkeit hat[1]); manche ältere Schriftſteller berichten, Weſſel habe den Ehrennamen Baſilius in Griechenland ſelbſt von dem berühmten Beſſarion empfangen; wenn hier eine Thatſache zum Grunde liegt, ſo iſt ſie eher in Italien vorgefallen, wo Beſſarion in der ſpäteren Zeit ſeines Lebens einheimiſch war[2]). Endlich trug Weſſel auch noch zwei eigenthümliche Beinamen, nämlich Licht der Welt (Lux mundi) und Meiſter des Widerſpruch (Magister contradictionis oder contradictionum). Daß ihn der erſtere von eifrigen Verehrern gegeben wurde, wie einſt den berühmteſten Scholaſtikern ihre glänzenden Ehrennamen, bedarf kaum der Bemerkung; ob aber der andere ihm von Gegnern ertheilt ſey, iſt in der neueren Zeit bezweifelt worden; man bezog den Ausdruck auf Weſſels Gabe, gut und kräftig zu widerſprechen, auf ſeine, allerdings gerühmte, Gewandtheit im Disputiren[3]); allein dieſer Ableitung ſcheint die Äußerung eines Freundes unſeres Weſſel ſelbſt zu widerſprechen, aus welcher

für die Einführung der Reformation. S. Fr. Weſſels, weiland Bürgermeiſter v. Stralſund, Schilderung des kath. Gottesdienſtes — herausgeg. v. Zuber, Stralſ. 1837. Mohnike Joh. Frederus, Stralſ. 1840. S. 22 u. 51. Dröge Leben Fr. Weſſels bei Saſtrow III, 316.

1) So ſchon der Verf. der Effig. et Vit. Profess. Groning. p. 12.

2) Cum enim Bessarion teste Jovio jam anno 1434 in Italia vixerit atque anno 1439 ab Eugenio Papa creatus sit Cardinalis, debuerit Wesselus ante annum XV aetatis in Graeciam abiisse: quod a vero abhorret Effig. et Vit. p. 12.

3) So Muurling in ſ. Comment. de Vit. Wess. p. 23 u. 105. Wäre dieſe Deutung richtig, ſo würde wohl nicht auch der Plural Magister contradictionum, ſondern nur der Singular Magister contradictionis, ſoviel als Magister contradicendi, in contradicendo vorkommen. Daß Weſſel den Beinamen urſprünglich im ſchlimmen Sinne empfangen, ſagt auch Hardenberg: Coepit tamen a malevolis et invidis Magister Contradictionis vocari: quo nomine postea omnes Academiae eum vocabant. Endlich dient zum Beweis auch die Grabſchrift Weſſels, wo der Beiname Magister contradictionum nicht vorkommt, wohl aber der, unbezweifelt ehrenvolle, Lux mundi.

hervorgeht, daß man ihn in ſchlimmem Sinne wegen ſeiner Paradoxienſucht, wegen ſeines Widerſpruchsgeiſtes gegen herrſchende Meinungen Meiſter des Widerſpruchs nannte. Der Dekan von Nåldwick, Jacob Hoeck, nämlich ſchreibt in ſpäterer Zeit an Weſſel [1]: „Eines nur entnehme ich aus deinem Briefe, was nach meiner Meinung einem großen Manne gar nicht geziemt, nämlich daß du dich hartnäckig zeigſt, und in allen deinen Ausſprüchen nach einer gewiſſen Singularität ſtrebſt, ſo daß die Meiſten glauben, du würdeſt ganz mit Recht Meiſter des Widerſpruchs genannt. Und zweifle nicht, ſehr Vielen gibt auch die Sonderbarkeit eines ſo gelehrten Mannes, wie du biſt, Anſtoß.“ Dieß ſey genug über die Namen Weſſels.

Seine Eltern waren ehrbare Bürgersleute, ſein Vater ein Bäcker, ſeine Mutter aus der angeſehenen Familie der Clanten [2]. Er verlor beide Eltern ſchon in früher Jugend und kam dann, wie früher Florentius, wie ſpäter Luther in Eiſenach, unter die wohlthätige Fürſorge einer reichen und durch weibliche Tugenden ausgezeichneten Matrone, Ottilia oder Oda Clantes, die ihn mit ihrem einzigen Sohne erziehen ließ. Sie empfingen den Unterricht anfänglich in Gröningen, dann, weil dieſer nicht zu genügen ſchien, in der damals weitberühmten Anſtalt der Kleriker vom gemeinſamen Leben zu Zwoll [3]. Schon in dieſer erſten Bildungszeit ſcheint ſich Weſſel ausgezeichnet zu haben, was um ſo mehr auf die Stärke ſeines Geiſtes ſchließen läßt, da er mit körperlichen Hemmungen zu kämpfen hatte: er litt an Blödſichtigkeit der Augen und hatte an dem einen Fuße einen verbogenen Knöchel [4]. Ohne Zweifel trugen dieſe Um-

1) Wesseli Opp. edit. Groning. p. 871.

2) Mater aliqua cognatione attingebat familiam Clantorum. *Hardenb.* Dieſe Familie war auch nachmals in Gröningen von großem Anſehen. Muurling S. 6.

3) Nam Schola illic videbatur aliquanto cultior quam Groningae, maxime in aedibus Fratrum. *Hardenberg.*

4) Oculis nonnihil luscitiosis et altero pedis talo nonnihil distorto. *Hardenb.* Ebenſo Effig. et Vit. p. 13.

ſtände dazu bei, ſeinem Geiſte eine innerliche Richtung zu geben und ihn in ſelbſtſtändiger Kraft gegen die Außenwelt zu befeſtigen. Der Unterricht, den Weſſel bei den Brüdern des gemeinſamen Lebens empfing, war vermuthlich auf einen ziemlich engen Kreis beſchränkt, Erlernung des Lateiniſchen, hauptſächlich aber Anleitung zur Kenntniß des Chriſtenthums aus der heil. Schrift und den Kirchenvätern. Seine Lehrer entwickelten in ihm den Keim lebendiger Herzensfrömmigkeit und führten ihn zu apoſtoliſcher Einfalt und Strenge der Sitten, der Eifer für Wiſſenſchaft aber wurde durch dieſen Unterricht wohl mehr angeregt, als vollſtändig befriedigt; die weitere Ausführung der hier empfangenen Grundlage durch Aneignung poſitiver Kenntniſſe gehörte Weſſels ſpäterer ſelbſtändiger Thätigkeit an, wie er denn auch in manchen Stücken die Eigenthümlichkeiten eines Autodidacten zeigt.

Wer Weſſels Lehrer zu Zwoll in den Anfangsgründen der Wiſſenſchaft[1]) geweſen, iſt nicht zu ermitteln. Die berühmten Stifter und Begründer des gemeinſamen Lebens waren damals ſchon geſtorben. Über den Mann dagegen, her hauptſächlich Weſſels innerſte Geiſtesrichtung beſtimmte, ſowohl durch poſitive Einwirkung, als durch eine in Weſſels Gemüth hervorgerufene Gegenwirkung, können wir kaum im Zweifel ſeyn: es war Th'omas von Kempen. Dieſer lebte damals als Kanoniker auf dem, ungefähr eine halbe Stunde von Zwoll entfernten, St. Agnesberge. Er war, vorausgeſetzt, daß er ſelbſt um 1380, Weſſel aber um 1420 geboren war, ungefähr 40 Jahre älter als Weſſel, und wenn wir annehmen, daß Weſſel damals den Zwanzigen ſich näherte oder darin ſtand, Thomas aber demgemäß ungefähr ein Sechziger war, ſo erhalten wir ein Altersverhältniß, welches zu der ſogleich zu bezeichnenden gegenſeitigen Stellung Beider vollkommen paſſen würde. Was nämlich dieſe Stellung betrifft, ſo iſt zwar nicht anzunehmen, daß Thomas in der Schule des zwoller Bruderhauſes je Unterricht gegeben;

1) In rudimentis artium, wie Hardenberg ſagt.

dieß würde ſich mit ſeinen näheren Pflichten und der ihm ſo unentbehrlichen beſchaulichen Abgeſchiedenheit nicht vertragen haben [1]). Dagegen war es natürlich, daß die ausgezeichneteren Jünglinge der zwoller Schule mit ihm in Verbindung traten und wir wiſſen es auch ſonſt, daß Thomas ſtets bereit war, ſtrebſame junge Leute zu fördern. Dieß würden wir mit Zuverläſſigkeit auch bei Weſſel vorausſetzen dürfen, ſelbſt ohne ausdrückliche Zeugniſſe; aber es liegen nun auch ſolche vor [2]). Der

1) Vergl. Muurlings Diſſert. über Weſſel S. 9. Delprat Beil. 6. S. 141 — 142.

2) Ein näheres Verhältniß zwiſchen Weſſel und Thomas von Kempen während des Aufenthalts des Erſteren in Zwoll und eine Einwirkung von dieſem auf jenen ſetzte ich bereits in der erſten Auflage als höchſt wahrſcheinlich voraus. Nun habe ich aber auch ganz beſtimmte Belege dafür. Ich bin nämlich unterdeſſen zum Gebrauch einer Handſchrift der münchner Bibliothek gelangt (Cod. Monac. 351. A. 163. Collectio Camerariana T. I.), welche alle die biographiſchen Notizen und Fragmente über Weſſel, die in der gröninger und amſterdamer Ausgabe abgedruckt ſtehen, in ſich faßt. Dieſe Handſchrift kann in dem betreffenden Theile — und es iſt dieß, da ſie ſonſt noch viele Hardenbergiana in ſich faßt, ſogar ſehr wahrſcheinlich — die Urſchrift Alb. Hardenbergs ſelbſt ſeyn, jedenfalls aber iſt es eine ſehr alte in die erſte Hälfte oder Mitte des 16ten Jahrhunderts gehörige Abſchrift. Bei Vergleichung des Handſchriftlichen und Gedruckten habe ich nun gefunden, daß im gedruckten Text mehrere Stellen (offenbar abſichtlich) weggelaſſen ſind, unter andern auffallender Weiſe gerade die, welche das Verhältniß Weſſels zu Thomas von Kempen berühren. Dieſe Stellen enthalten auch ein höchſt bemerkenswerthes Zeugniß über die Abfaſſung der Imitatio Christi durch Thomas. Darüber ſpäter. Gegenwärtig will ich nur auf das unmittelbar hierher Gehörige aufmerkſam machen und die betreffenden Stellen, da ſie völlig unbekannt und unbenutzt ſind, dem Leſer vorlegen. Es ſind deren zwei. Die eine iſt in den zerſtreuten Notizen Hardenbergs über Weſſel enthalten, bald nach dem Briefe des Wilh. Sagarus und den Notizen über dieſen Mann, Fol. 12 der Handſchrift, und lautet ſo: Monstrabant quoque illi viri [die Mönche des Agnetenberges dem Alb. Hardenberg] scripta plurima piissimi viri domini Thomae Kempis, cujus praeter plurima alia etiam extat opus aureum de *Imitatione Christi*, *ex quo libro Wesselus fatebatur se primum gustum verae Theologiae percepisse*, eoque accensum, ut Zwollas admodum adolescens pergeret, ut rudimenta artium disceret simulque (ex intervallo) uteretur consuetudine piissimi patris Thomae, qui

älteſte, auf Erzählungen von Zeitgenoſſen Weſſels ſich ſtützende Berichterſtatter, Alb. Hardenberg, erzählt uns hierüber Folgendes. Thomas, der damals viele Jünglinge durch ſeinen Ruf anzog, übte dieſe Wirkung auch auf Weſſel. Es war gerade der Zeitpunct, da Thomas ſein Buch von der Nachfolge Chriſti ſchrieb, und Weſſel (der demnach einer der früheſten Leſer deſſelben geweſen ſeyn muß) bezeugte, daß er aus dieſem Buche die erſten kräftigen Anregungen zur Frömmigkeit empfangen, daß es ihm eine Grundlage der wahren Theologie geworden. Sey es nun, daß er dadurch mit beſtimmt wurde, nach Zwoll zu gehen, oder daß er, ſchon dort befindlich, das Buch las; er ſuchte jetzt mit Eifer auch den perſönlichen Umgang des Thomas, er ſah ihn von Zeit zu Zeit[1]), wurde mit ihm vertraut[2]) und ging ſogar mit dem Entſchluß um, ſich in demſelben Kloſter dem Mönchsleben zu widmen. Da zeigte ſich aber auch eine innere Verſchiedenheit und Gegenwirkung. So oft ſich Weſſel mit

in Agnetano collegio Canonicus erat; quod Wesselus propterea reverenter colebat et nullo loco libentius, quam illic erat [folgt nun, was ſich auch gedruckt findet]. Die andere Stelle lieſt man in der Vita Wesseli von Hardenberg, gleich zu Anfang, Fol. 1½ der Handſchrift. Nachdem nämlich von der Überſiedelung Weſſels nach Zwoll die Rede war, quia Schola illic videbatur aliquanto cultior, quam Groningae, maxime in aedibus Fratrum — fährt das Manuſcript fort: Et attrahebat multos ad se fama optimi viri, fratris *Thomae Kempis*, qui ex aedibus fratrum se in proximum Coenobium, Montem S. Agnetis occultaverat, ubi multos pios libellos scripsit . . . Scribebat ea tempestate Thomas *librum de Imitatione Christi*, cujus initium est: qui sequitur me etc. Futebatur autem *Wesselus*, *se prima incitamenta pietatis ex illo libro percepisse*, quo factum est, ut se insinuaret in intimiorem notitiam et *familiaritatem* domini *Thomae*; eo plane instituto, ut in eodem coenobio vitam monasticam amplecteretur. Sed cum super ea re saepius cum *Thoma* dissereret *Wesselus*, visus semper sibi est *quaedam nimium superstitiosa in illo coenobio animadvertere*; itaque cunctabundus omnia egit, deo haud dubie alio illum dirigente. Nun folgt wieder, was wir auch im Druck haben, jedoch in den Anecdoten, die ſogleich erzählt werden, auch mit einer unten zu bemerkenden Abweichung.

1) ex intervallo, wie Hardenberg bemerkt.

2) Hardenberg gebraucht den Ausdruck familiaritas.

Thomas über ſeine Lebensbeſtimmung beſprach, wollte es ihm immer vorkommen, als ob doch zu viel Abergläubiſches unter den Brüdern des Agnetenkloſters ſey; er betrieb daher die Sache, da Gott es anders mit ihm vorzuhaben ſchien, zögernd und endlich ſtand er ganz davon ab. In der That waren Thomas und Weſſel von Haus aus zu verſchieden, als daß ſie ganz dieſelbe Bahn hätten wandeln können. Chriſtlich fromm waren Beide, und von dieſer Seite konnte der ältere Thomas anregend, erwärmend, mild erleuchtend ſehr tief auf den jüngeren Weſſel wirken; auch in redlichem Eifer für die Wiſſenſchaft kamen ſie überein; aber das Verhältniß zwiſchen Frömmigkeit und Wiſſenſchaft, zwiſchen Geſinnung und Leben ſtellte ſich bei Beiden ſehr verſchieden. In Thomas überwog weitaus die fromme Hingebung, er verſenkte ſich mit unwiderſtehlicher Neigung in die Betrachtung göttlicher Dinge, er war, beſchränkt auf die Schrift und einige fromme Bücher, unbekümmert um die Bewegungen der Syſteme auf den Märkten der Wiſſenſchaft, ohne Verlangen die kirchlichen Satzungen umzugeſtalten, völlig zufrieden, wenn er unter allen Beſchränkungen der Kirche die Gemüther für die Liebe Gottes gewinnen konnte. In Weſſel dagegen, ohne der Herzensfrömmigkeit Eintrag zu thun, überwog der Durſt nach Erkenntniß und der Trieb des Handelns: er wollte ſich alles Wiſſenswürdige, was die Zeit darbot, aneignen, er lernte Sprachen, wechſelte Syſteme, bewegte ſich rüſtig in der Welt, disputirte, kämpfte, widerſprach den herrſchenden Meinungen und brannte vor Begierde, verbeſſernd und umgeſtaltend in den verderbten Zuſtand der Kirche einzugreifen. Mit einem Worte: Thomas war ein gottinniger, hingebender, kindlicher Geiſt, Weſſel ein ſelbſtändig forſchender, männlicher, reformatoriſcher.

Dieſer reformatoriſche Sinn Weſſels, vermöge deſſen er ſpäter die characteriſtiſchen Worte ſchrieb: „Der wahre Weiſe möchte gern alle Reiche und Völker in einen beſſeren, glücklicheren Zuſtand umbilden[1]), wenn die Lenker und Fürſten

1) . . . in beatum statum *reformaret*. Die Stelle findet ſich Scal. Medit. I, 4. Opp. ed. Groning. p. 197.

um so verwahrloster entwickelt zu hab
einige sehr denkwürdige Züge überliefer
wir gesehen [3]), ein großer Marienverel
jungen Wessel zu besonderer Verehrung
derte, erwiederte dieser: „Vater, wa
lieber zu Christo, der doch alle Mühseli
zu sich ruft?“ Nicht minder war Th
allem Ascetischen, so auch im Fasten, u
andern Jünglingen Wessel ermahnte, n
Antwort: „Gebe Gott, daß ich stets rei
faste von Sünden und Lastern.“ Sch
Ansätzen zeigt sich Wessels Opposition
sunde: sie geht nicht vom Unglauben, so
ren, reineren und freieren Glauben aus,
negativ, sondern zugleich positiv. Dieß
schätzen, denn er selbst hatte ja jenen inn
Jünglings Seele pflanzen helfen. Ja n
erzählt der Berichterstatter [4]), „als er dies

---

1) Omnino habebat Wesselus a *puero* se
quod ab omni superstitione abhorreret. Hard
seli zu Anfang

rdenberg in

ch in Verwunderung und nahm davon Veranlaſſung, Man-
in ſeinen Schriften zu ändern, was jetzt weniger Spuren
ſchlichen Aberglaubens an ſich trägt." Es wäre immer denk-
, daß der freiſinnig fromme Jüngling auf den gereiften, aber
herlich beengten Mann ſolchen Einfluß geübt, und ſo der un-
ſeinen Augen beginnende entſchiedenere Proteſtantismus auf
omas ſelbſt zurückgewirkt hätte, in welchem Falle wir es dem
ſſel mit zu verdanken haben würden, daß namentlich das
ch von der Nachfolge Chriſti reiner von manchen Beſtand-
ilen des damaligen Katholilismus iſt, als andre Schriften des
omas; aber wenn hiermit auch der Rückwirkung Weſſels auf
ien geiſtlichen Vater zu viel zugeſchrieben ſeyn ſollte, immer
ibt uns doch das übrig, daß Thomas den jugendlichen Weſſel
h in ſeinem Widerſpruch zu würdigen wußte und gelten ließ.

Dabei war Weſſel in ſeiner beginnenden Oppoſition, ge-
e weil ſie auf lebendiger Frömmigkeit ruhte, nicht eng und
rig, ſondern frei und unbefangen. Er ließ ſich auch etwas
iem Sinn nicht gerade Entſprechendes gefallen, wenn es nicht
Weſen betraf. Er machte die Sitten der Brüder vom ge-
inſamen Leben, ſo weit es ſeine Lage forderte, mit, ließ ſich
ien Scheitel ſcheeren und trug die bei den Schülern gewöhn-
e Kleidung mit einer Kapuze [1]). Von ſeinem Leben in Zwoll
r wiſſen wir noch Folgendes. Die Brudergemeinſchaft zu
oll war, nachdem ſchon eine Zeit großer Blüte während der
hrwirkſamkeit des Joh. Cele († 1417) vorangegangen [2]),
onders ſeit dem J. 1415, da ihr Dietrich von Herxen
rſtand, in friſcher Aufnahme: es ſchloſſen ſich ihr viele Laien

---

niratus est; et sumpta occasione *quaedam in libris suis mutavit, ae nunc minus habent humanae superstitionis.*

1) Paulus Pelantinus, ein Freund und Verehrer Weſſels, ſagt ſeinem Epicedium auf denſelben:

Tunc ibat simplex nimium, tectusque cucullo,
Et circum corpus pendebat lutea vestis
Horreus, et totos texit velamine vultus.

2) S. darüber Delprat S. 32 ff.

derſelben ſeinen Ermahnungen Gehör geben wollten" — di
Sinn, der Grundzug Weſſels, zeigte ſich ſchon in ſeiner da
ligen Lebensperiode. Er hatte „von der Knabenzeit an ſtets
was Beſonderes, allem Aberglauben innerlich Widerſtrek
des [1])." Dieſer eigenthümliche Geiſt Weſſels offenbart ſich a
in ſeinem Verhältniſſe zu Thomas, ja er ſcheint ſich ge
dem, ſonſt ſo verehrten, Thomas gegenüber in dem Jüngli
um ſo bewußtvoller entwickelt zu haben. Es ſind uns da
einige ſehr denkwürdige Züge überliefert [2]). Thomas war,
wir geſehen [3]), ein großer Marienverehrer; als er nun auch
jungen Weſſel zu beſonderer Verehrung der h. Jungfrau auf
derte, erwiederte dieſer: „Vater, warum führſt du mich n
lieber zu Chriſto, der doch alle Mühſelige und Beladene ſo gl
zu ſich ruft?" Nicht minder war Thomas ſehr eifrig, wie
allem Aſcetiſchen, ſo auch im Faſten, und da er auch hierzu
andern Jünglingen Weſſel ermahnte, ward ihm von dieſem
Antwort: „Gebe Gott, daß ich ſtets rein und nüchtern lebe
faſte von Sünden und Laſtern." Schon hier in dieſen er
Anſätzen zeigt ſich Weſſels Oppoſition als eine ächte und
ſunde: ſie geht nicht vom Unglauben, ſondern von einem ti
ren, reineren und freieren Glauben aus, und iſt daher nicht b
negativ, ſondern zugleich poſitiv. Dieß wußte auch Thomas
ſchätzen, denn er ſelbſt hatte ja jenen innerlichen Glauben in
Jünglings Seele pflanzen helfen. Ja noch mehr. „Thoma
erzählt der Berichterſtatter [4]), „als er dieſes und Ähnliches hö

1) Omnino habebat Wesselus a *puero* semper *aliquid peculi*
quod ab omni superstitione abhorreret. Hardenberg in der Vita W
seli zu Anfang.

2) Von Hardenberg in ſeiner Vita Wesseli. Die gedruckte A
gabe nennt auch hier den Namen des Thomas nicht, ſondern ſpricht nur
einem valde religiosus monachus. Aber in der Urſchrift iſt Thomas
nannt, und zugleich paſſen die Äußerungen ſo vollkommen in den Rund
Thomas, daß ich an der Richtigkeit dieſer Angabe nicht einen Augenblick zwe

3) S. oben S. 137.

4) Auch dieſe, höchſt merkwürdige Stelle findet ſich nur im Ma
ſcript; ſie lautet dort ſo: Talia multa cum ex ipso audiret Thom

ieth in Verwunderung und nahm davon Veranlaſſung, Man-
s in ſeinen Schriften zu ändern, was jetzt weniger Spuren
nſchlichen Aberglaubens an ſich trägt." Es wäre immer denk-
r, daß der freiſinnig fromme Jüngling auf den gereiften, aber
ſterlich beengten Mann ſolchen Einfluß geübt, und ſo der un-
ſeinen Augen beginnende entſchiedenere Proteſtantismus auf
homas ſelbſt zurückgewirkt hätte, in welchem Falle wir es dem
eſſel mit zu verdanken haben würden, daß namentlich das
uch von der Nachfolge Chriſti reiner von manchen Beſtand-
eilen des damaligen Katholilismus iſt, als andre Schriften des
homas; aber wenn hiermit auch der Rückwirkung Weſſels auf
inen geiſtlichen Vater zu viel zugeſchrieben ſeyn ſollte, immer
eibt uns doch das übrig, daß Thomas den jugendlichen Weſſel
ch in ſeinem Widerſpruch zu würdigen wußte und gelten ließ.

Dabei war Weſſel in ſeiner beginnenden Oppoſition, ge-
de weil ſie auf lebendiger Frömmigkeit ruhte, nicht eng und
rrig, ſondern frei und unbefangen. Er ließ ſich auch etwas
inem Sinn nicht gerade Entſprechendes gefallen, wenn es nicht
s Weſen betraf. Er machte die Sitten der Brüder vom ge-
einſamen Leben, ſo weit es ſeine Lage forderte, mit, ließ ſich
inen Scheitel ſcheeren und trug die bei den Schülern gewöhn-
he Kleidung mit einer Kapuze [1]). Von ſeinem Leben in Zwoll
er wiſſen wir noch Folgendes. Die Brudergemeinſchaft zu
woll war, nachdem ſchon eine Zeit großer Blüte während der
hrwirkſamkeit des Joh. Cele († 1417) vorangegangen [2]),
ſonders ſeit dem J. 1415, da ihr Dietrich von Herxen
rſtand, in friſcher Aufnahme: es ſchloſſen ſich ihr viele Laien

---

miratus est; et sumpta occasione *quaedam in libris suis mutavit, tae nunc minus habent humanae superstitionis.*

1) Paulus Pelantinus, ein Freund und Verehrer Weſſels, ſagt i ſeinem Epicedium auf denſelben:

Tunc ibat simplex nimium, tectusque cucullo,
Et circum corpus pendebat lutea vestis
Horreus, et totos texit velamine vultus.

2) S. darüber Delprat S. 32 ff.

an, es wurden Kleriker als Unterlehrer und Führer der Schüler angeſtellt, unter denen uns beſonders Johann von Alfbernach genannt wird, die Zahl der Brüder und Schüler war ſo groß, daß ſie verſchiedene Häuſer bewohnen mußten [1]). Weſſel wohnte mit ungefähr fünfzig Schülern in dem ſogenannten kleinen Hauſe, welches damals Rütger von Doetenghen als Procurator trefflich verwaltete. Sein Stubennachbar, mit dem er durch ein Wandfenſter ſprechen konnte, war ein frommer Jüngling, Johann von Köln, der früher ein wackerer Maler und Goldſchmied geweſen, jetzt aber nach Zwoll gekommen war, um ſich unter der Leitung Dietrichs von Herxen dem innerlichen Leben zu widmen [2]). Wie einſt der junge Thomas von Kempen durch das Beiſpiel des eifrigeren Stubengenoſſen Arnold von Schönhofen in der Frömmigkeit gefördert wurde, ſo wurde es jetzt Weſſel durch Johann von Köln; Weſſel belehrte dieſen in wiſſenſchaftlichen Dingen und empfing dafür von ihm Anregungen in der Gottesfurcht und Gottesliebe [3]). Überhaupt war damals ein Verein wackerer Jünglinge in Zwoll [4]) und nicht lange nachher lebte hier auch jener Heinrich von Alkmar [5]), dem die niederländiſche Bearbeitung des Reineke

1) Vergl. die neuen Mittheilungen über mehrere Fraterhäuſer aus Handſchriften der Königl. Bibliothek im Haag von Delprat in Kiſt u. Royaards kirchenhiſt. Archiv B. 6. S. 277 ff. Hier heißt es S. 285: Ao. D. 1415 fuit videre Suollis [sub Theodorico de Herxen] in domo clericorum aurea tempora, quin ibi ipsa florebat et decorabatur optimis fratribus. Odor sanctitatis per totam terram diffundebatur. Multi tum fuerunt viri seculares etiam et clerici *submonitores* scolarium. Inter alios Joh. de Andernaco, qui fuit positus ad regimen juvenum in domo vicina. — S. auch Append. ad Chron. Montagnetanum c. 20.

2) S. die angeführten Beiträge von Delprat a. a. O. S. 295.

3) Ebend. S. 296: Wesselus docuit Johannem scientiam, *Johannes* vero, cum esset totus fervens ad Deum, *docuit Wesselum timorem et amorem Dei.*

4) Ebendaſelbſt: Sic ergo tunc ornata erat *parva domus* (worin gerade Weſſel wohnte) juvenibus bonis, unde magnus fructus pervenit in scola Suollensi.

5) Vergl. darüber die Bemerkungen von Delprat a. a. O. S. 291.

uchs zugeſchrieben wird, eines Gedichtes, deſſen humoriſtiſche olemik gegen den Klerus und manche Kircheneinrichtungen zu r Tendenz der Freiſinnigen unter den Brüdern vom gemeinſa- en Leben wohl paſſen würde.

Weſſel unterrichtete ſchon in dieſer Zeit nicht bloß den ohann von Köln, ſondern auch andre junge Leute. Man pflegte umals zu Zwoll aus der Zahl der Scholaren ſelbſt Unterlehrer Submonitores oder Lectores) zu wählen. Ein ſolcher wurde, a er ſich frühe auszeichnete, auch Weſſel; er war Lector der ritten Klaſſe [1]). Zwar wird hierbei gerühmt, daß ſich Weſſel ieſer Auszeichnung nicht überhoben, ſondern ſich, wie der Ge- ingſte, allen Ordnungen und Übungen des Hauſes gefügt und en Procurator auch in äußeren Dienſtleiſtungen unterſtützt ha- e [2]); aber zugleich erfahren wir auch, daß er, ſeiner eigenthüm-

---

s wäre derſelbe Henrick van Alckmar, der nachher wurde „ſcholemeſter ñ tuchtlerer des eddelen dogentliken vorſt uñ Heren Hertoghen von Lotryn- en." S. Ebert bibliogr. Lexicon Nro. 18834. und Jac. Grimm in der inl. zum Reinhart Fuchs, Berl. 1834. S. 175—177. So lange Heinrich .A. unter den Brüdern zu Zwoll lebte, war er Custos horologii et con- ssor sororum. Delprat a. a. O. S. 295. In der That wäre es merk- ürdig, die Imitatio Christi und den Reineke Fuchs auf dem nämlichen Boden ſammen zu finden, die, ſo himmelweit verſchieden ſie ſind, doch darin über- kommen, daß ihr Geiſt dem äußerlichen Weſen in der Frömmigkeit entgegen- ſetzt iſt, nur auf der einen Seite mit tief ernſter Innerlichkeit, auf der an- n mit heiterem Spott.

1) Schon Hardenberg ſagt im Leben Weſſels: Coepit publice ado- crntiam instituere, et sese exercere eadem opera. Auch im Epicedion Paulus Pelantinus wird Weſſel bezeichnet als in Swollis puero- m *exercitor* unus, während er noch auf dem Gymnaſium geweſen und kei- n Bart gehabt. Nun erfahren wir aber auch noch aus den neuen Beiträgen n Delprat a. a. O. S. 295 das Genauere: Wesselus, qui cum prius isset primarius vel secundarius [Schüler der 1ſten oder 2ten Klaſſe] Suol- asis, propter ingenium suum et studium factus erat *lector tertiario- m*, et ita fuit in parva domo, sed habitu nostro cum juvenibus.

2) Ebend. S. 296. Es heißt, Weſſel ſey geweſen sicut minimus eo- m, und habe dem Procurator Rütger geholfen, cum de sero [von Molken] o juvenibus faceret collationem. [Collatio hier natürlich Mahlzeit; Rüt- r beſorgte auch das Eſſen, S. 295.]

an, es wurden Kleriker als Unterlehrer und Führer der S
laren angeſtellt, unter denen uns beſonders Johann von
bernach genannt wird, die Zahl der Brüder und Schüler
ſo groß, daß ſie verſchiedene Häuſer bewohnen mußten [1]). W
ſel wohnte mit ungefähr fünfzig Schülern in dem ſogen
kleinen Hauſe, welches damals Rütger von Doeten
als Procurator trefflich verwaltete. Sein Stubennachbar,
dem er durch ein Wandfenſter ſprechen konnte, war ein fr
Jüngling, Johann von Köln, der früher ein wackrer
ler und Goldſchmied geweſen, jetzt aber nach Zwoll gek
war, um ſich unter der Leitung Dietrichs von Herxen den
nerlichen Leben zu widmen [2]). Wie einſt der junge Thomas
Kempen durch das Beiſpiel des eifrigeren Stubengenoſſen
nold von Schönhofen in der Frömmigkeit gefördert wurde,
wurde es jetzt Weſſel durch Johann von Köln; Weſſel beic
dieſen in wiſſenſchaftlichen Dingen und empfing dafür von
Anregungen in der Gottesfurcht und Gottesliebe [3]). Überh
war damals ein Verein wackerer Jünglinge in Zwoll [4]) v
nicht lange nachher lebte hier auch jener Heinrich von A
mar [5]), dem die niederländiſche Bearbeitung des Reine

1) Vergl. die neuen Mittheilungen über mehrere Fraterhäuſer aus h
ſchriften der Königl. Bibliothek im Haag von Delprat in Kiſt u. Arnol
Kirchenhiſt. Archiv B. 6. S. 277 ff. Hier heißt es S. 285: Ao. D. 1
fuit videre Suollis [sub Theodorico de Herxen] in domo clericorum
rea tempora, quin ibi ipsa florebat et decorabatur optimis fratrib
Odor sanctitatis per totam terram diffundebatur. Multi tum fuerunt vi
seculares etiam et clerici *submonitores* scolarium. Inter alios Joh.
Andernaco, qui fuit positus ad regimen juvenum in domo vicina. — S
auch Append. ad Chron. Montagnetanum c. 20.

2) S. die angeführten Beiträge von Delprat a. a. O. S. 295.

3) Ebend. S. 296: Wesselus docuit Johannem scientiam, *Johannes* vero, cum esset totus fervens ad Deum, *docuit Wesselum timorem et amorem Dei.*

4) Ebendaſelbſt: Sic ergo tunc ornata erat *parva domus* (worin p
rade Weſſel wohnte) juvenibus bonis, unde magnus fructus pervenit
scola Suollensi.

5) Vergl. darüber die Bemerkungen von Delprat a. a. O. S. 29

ſonders im Kampfe der freien Stedinger gegen Hierarchie und
el. Bis ins fünfzehnte Jahrhundert hinein duldeten die Frieſen
eine höchſt merkwürdige Notiz, die uns Aneas Sylvius gibt[1])
nicht leicht unverheirathete Prieſter in ihrer Mitte, weil ſie,
ng auf die Keuſchheit ihrer Frauen haltend, glaubten, die
eloſigkeit gebe nothwendig zu anderm Unfug Anlaß. Dieſen
geſtammten frieſiſchen Freiheitsgeiſt finden wir, auf das kirch-
he und wiſſenſchaftliche Gebiet übertragen, auch bei Weſſel.
ber entdeckt man in ſeinen Schriften keine deutlichen Spuren
ner beſondern Liebe zu ſeinem Geburtsland und ſeinen Lands-
ten[2]), allein deſto mehr ſcheint die That dieſelbe zu bezeu-
n, indem er für den Schluß ſeines Lebens keinen lieberen Ort
Ruhe und des ſtillen gemüthlichen Wirkens wußte, als ſein
terland.

Vorerſt haben wir nun zu ſehen, wie Weſſel ins Ausland
g, um ſeine Studien weiter zu verfolgen. Er begab ſich
ächſt auf die Univerſität Köln. Dazu mag er eine beſon-
e Veranlaſſung gehabt haben; es befand ſich in Köln eine
ſtalt für Studierende, die Laurentiusburſe, die ein Gröninger,
cher Profeſſor der Theologie in Köln war, Doctor Lauren-
s geſtiftet hatte; in dieſe konnte Weſſel als geborner Grönin-
r um ſo leichter aufgenommen zu werden hoffen, wie es denn
ch ohne Schwierigkeit geſchah[3]). Vielleicht aber wurde Weſ-

---

ch auch Materialien lieferte, unter ſ. Declamationes aufgenommen. Vergl.
. Argentor. t. I. p. 597.

1) In der angef. Schrift de Statu Europae sub Friderico III. Cap. XXVII. Es iſt hierbei in der That auffallend, daß unter den refor-
torischen Gedanken Weſſels, was ſo nahe lag, nicht auch eine Beziehung
f den Cölibat vorkommt. Er ſelbſt war zeitlebens unverheirathet.

2) Er erwähnt zwar die Frisones, aber nur in einem Beiſpiele und auf
ne völlig indifferente Weiſe. De Caus. Incarnat. Cap. 16. p. 450.

3) Receptus est in Collegium, quod Bursam Laurentii vocant, eo
od a Magistro nostro, Doctore Theologo, Laurentio Groningensi fun-
tum sit. Erat is Pastor Groningae ad S. Martinum, sed cum ordina-

ſel überhaupt ſchon durch den Ruf der Univerſität Köln an
zogen, welche damals zwar ſchon von ihrem Höhepunct her
geſunken war, immerhin aber noch eines bedeutenden An
hens genoß.

Um zu ſehen, wie Köln auf Weſſel wirken mußte, kön
wir nicht umhin, auf den damaligen Zuſtand dieſer Hochſch
ebendamit aber auch auf ihre frühere Geſchichte einzugehen.

Köln iſt im Laufe des Mittelalters, wo nicht die merkw
digſte, ſo doch eine der merkwürdigſten Städte in deutſchen L
den. Es iſt eine Völkerſtadt, ſchon von den Römerzeiten
groß und mächtig, in alle Bewegungen der den Rhein bew
nenden Stämme und in die bedeutendſten Kämpfe des deutſc
Reichs verflochten, ein Sammelplatz alles deſſen, was die m
lere Zeit characteriſirt, im Guten wie im Schlimmen. H
vornehmlich, in dieſem deutſchen Venedig, concentrirte ſich
les, was ſich ſeit dem 12ten Jahrhundert längs dem herrlic
Rhein in Kunſt und Wiſſenſchaft, in Handel und Wandel,
kirchlichem und bürgerlichem Leben regte [1]). Köln war der S
des mächtigſten deutſchen Kirchenfürſten, desjenigen, der
Kaiſer zu krönen pflegte und faſt immer als Rathgeber in nä
ſter Nähe des Thrones ſtand, es war ein Hauptmittelpunct
aufſtrebenden deutſchen Bürgerthums, das ſich ebenſo thä
zeigte in allen Gewerben des Friedens, als rüſtig und ſiegre
im Kriege, eine der erſten Handelsſtädte, ein mächtiges Gl
der Hanſa, eine Wiege jeder Kunſt, vornehmlich der Bauku
und Malerei, und eine Pflanzſtätte der Wiſſenſchaft, die wen
ſtens vorübergehend hier das Höchſte leiſtete, was zu dieſer Z
in unſerm Vaterlande geſchah. In Köln begegneten ſich
ſpitzfindigſte Scholaſtik und die andächtigſte Myſtik, die ſtreng
Orthodoxie und die kühnſte Häreſie, die äußerſte Devotion u
kirchliche Geſetzlichkeit des Mönchthums und der ungebunden

---

rius esset Professor Theologiae in Academia Coloniensi, plurimum ill
residebat. *Hardenb.*

1) S. Band 1. S. 310 u. 11.

ntinomismus kirchenfeindlicher, ſchwärmeriſcher Parteien [1]). Es
r hier das rührigſte Treiben nach Außen, das bunteſte Gemiſch
Inneren, doch immer zuſammengehalten durch die Macht
s National- und Bürgergeiſtes und der in unmittelbarer Nähe
waltig herrſchenden Hierarchie.

Eine Univerſität konnte in Köln, ſo lange dieſes friſche Le-
n blühte, wohl gedeihen; aber mit der allgemeinen Bedeutung
lns ſehen wir auch die der Univerſität ſinken, während ſich die
ildung nun andere Sitze aufſchlägt. Über Entſtehung, Ein-
htung und Verfall der Univerſität Köln iſt im Weſentlichen
lgendes zu bemerken.

Bereits vor der Stiftung einer eigentlichen Univerſität be-
nd ſich eine bedeutende theologiſche Schule in Köln. Schon
nocenz III. († 1216) gedenkt in einem ſeiner Briefe der köl-
r Magiſter, und der Erzbiſchof Sifried gab in einem Diplom
m Jahr 1285 die Erlaubniß, in Köln die theologiſchen Stu-
n zu machen. An dieſer Schule hatte der umfaſſendſte Ge-
rte ſeiner Zeit, Albert der Große († 1280), und bald nach
n der ſcharfſinnige Urheber einer neuen philoſophiſch-dogmati-
en Denkweiſe, Johann Duns Scotus († 1308) gelehrt,
es hatte hier das Vorbild ſcholaſtiſcher Theologen Thomas
n Aquin großentheils ſeine Bildung empfangen; alſo der
ifter einer großen theologiſchen Partei des Mittelalters hatte
r ſeine Laufbahn geendet, der Stifter der andern war von hier
gegangen. Durch die große Bedeutung der theologiſchen Bil-
ngsanſtalt an dieſem Biſchofsſitze wurden Manche veranlaßt,
Stiftung der Univerſität in eine frühere Zeit zu ſetzen; dieß
nicht ganz unrichtig, inſofern man das Vorhandenſeyn einer
eutenden vielbeſuchten Schule, ſelbſt von einer einzigen Fa-
ltät, auch ſchon ein Studium generale oder im damaligen Sinn
ie Univerſität, Geſammtheit, Corporation von Lehrern und
chülern nennen konnte; förmlich aber und nach dem jetzt ge-

1) Man kann auf das damalige Köln anwenden, was Tacitus von Rom
gt: Urbs, quo cuncta undique atrocia confluunt celebranturque. Annal.
V, 44.

wöhnlichen Sprachgebrauch wurde die Univerſität geſtiftet im Jahr 1388, wo Urban VI. in einem von Perugia aus gegebenen Diplom die neue Hochſchule mit allen Rechten und Privilegien des pariſer Univerſal-Studiums ausſtattete [1]).

Die Einweihung der neuen Univerſität fand am 22ſten December 1388 Nachmittags um 3 Uhr bei zahlreicher Verſammlung des Klerus, der ſtädtiſchen Bürgermeiſter und der vornehmſten Bürger im Domcapitel-Hauſe durch Rede und Vorleſung der päpſtlichen Stiftungsbulle ſtatt. Hierbei waren auch einige Doctoren aus Paris, unter denen mehrere geborene Kölner, gegenwärtig; die kölner Univerſität ward demnach als eine Tochter der pariſer Hochſchule begrüßt, wie ſie hinwiederum die Mutter der unter Martin V. von dem Herzoge Johann IV. im 1425 oder etwas ſpäter errichteten löwener und ebenſo der 14 geſtifteten trierſchen Univerſität ward. Die erſte feierliche Eröffnung der theologiſchen Vorleſungen, ebenfalls im Domcapitel-Hauſe, fiel auf den 17ten Januar 1389. Der erſte Rector war Theodor von Kerkering aus Münſter, Doctor der Theologie, früher Profeſſor in Prag, der erſte Decan der theologiſchen Facultät Johann de Urbaria, Domherr zu Köln. Die 4 älteſten Bürgermeiſter von Köln waren die beſtändigen Proviſores der Univerſität. Der Rath und die Bürgerſchaft thaten Vieles zu deren Ausſtattung und Erhaltung. Indeß konnten ſie nicht alles beſtreiten. Auf ihre Bitte verlieh Bonifacius IX. von jedem der in Köln exiſtirenden 11 Stifter der Univerſität eine Präbende; dieſe 11 Präbenden wurden an beſtimmte Facultäten und Lehrſtühle geknüpft und hießen Praebendae primae gratiae. Sie betrugen in verſchiedenen Abſtufungen zwiſchen 1000 und 600 Thaler jetziger Währung. Später unter Eugen IV. kamen noch 11 Präbenden hinzu, welche Praebendae secundae gratiae genannt wurden; auch wurden in der Folge der Univerſität von den Päpſten noch andere Privilegien und Vortheile bewilligt. Der Univerſität ſtand, wie gewöhnlich, ein Rector, jeder Fa-

1) Vergl. *Bulaei* Hist. Universit. Paris. t. IV. p. 635 — 637.

hat ein Decan vor; das Recht, den Rector zu vertreten, kam m Decan der theologischen Facultät, als der ersten Würde nach n Rector, zu. Die Universität hatte ihre eigene Gerichtsbar- t, die der Rector ausübte. Die Päpste, welche die Studierenden Geistliche angesehen wissen wollten, entzogen sie zuerst den ge- hnlichen Civil-Behörden. Peinliche Fälle aber mußten, wenig- ns später, vor das weltliche Gericht gebracht werden. Die theo- gische und philosophische Facultät waren stets am stärksten, die dicinische am schwächsten besetzt. Die theologische Facultät zählte Doctoren [1]), die sich in Doctores de concilio und extra ncilium eintheilten, und 20 Licentiaten, die philosophische Doctoren, die medicinische 6 Doctoren und 2 Licentiaten, die istische auch ursprünglich nur 6 Doctoren, später mehrere. ie theologische Facultät war noch besonders mit vielen und schö- n Localitäten und andern Vortheilen ausgestattet und hatte auch durch ein großes Gewicht, daß sie den ganzen Klerus für das zbisthum Köln bildete [2]).

An die Universität schlossen sich in Köln mehrere Vorberei- gsanstalten in Bursen oder sogenannten Gymnasien an; sie nden unter der Aufsicht des Magistrats und der Decane der cultäten und waren überhaupt mit der Universität, namentlich t der Facultät der Artisten, organisch verbunden. Unter diese ymnasien gehörte auch die Laurentiusburse, gegründet 40 von Laurentius Berungen aus Gröningen, Licentiat der heologie und Domherr in Köln. Diese Stiftung war es, in

1) Buläus a. a. O. gibt nur 12 Mitglieder der theologischen Facultät . Diese Verschiedenheit ist wahrscheinlich so zu erklären, daß sich nur 12 octoren in dem Concilium (in dem Senat oder der eigentlich berathenden und regirenden Facultät der Theologen), die übrigen aber extra concilium befan- n. Vielleicht könnte auch anfänglich die Zahl geringer gewesen seyn, und st in der Folge sich auf 26 vermehrt haben, doch ist die andere Erklärung r Sache wahrscheinlicher.

2) S. über dieß Alles Franz Jos. von Bianco Versuch einer Geschichte er ehemal. Universität und der Gymnasien der Stadt Köln, Köln 1833, drei Theile; zwei Theile Geschichte, dritter Theil Urkunden. Th. 1. S. 10—22.

die Weſſel bei ſeiner Ankunft in Köln eintrat [1]). Da die [illegible] verſität Köln aus einer Erweiterung der ſchon vorhandenen [illegible] loſophiſch-theologiſchen Schule erwachſen war, ſo hatten die [illegible] cultäten der Theologie und der freien Künſte ein entſchied[illegible] Übergewicht über die beiden andern, beſonders die theologi[illegible] welche, da jede Facultät nicht nur einen Decan, ſondern [illegible] einen eigenen Senat hatte, durch einen Senat von mindeſ[illegible] zwölf, vielleicht auch mehr [2]) Mitgliedern repräſentirt [illegible] während die Senate der andern Facultäten, beſonders der [illegible] dicinischen weit minder zahlreich waren. So herrſchte alſo [illegible] Köln, ſelbſt vermöge der Verfaſſung, die Theologie; [illegible] waren die meiſten Lehrer beſtimmt, um ſie ſammelten ſich [illegible] zahlreichſten Schüler, und noch längere Zeit war Köln [illegible] Paris und Prag für Philoſophie und Theologie die berühmt[illegible] Hochſchule des Feſtlandes, auf welcher faſt alle Männer ſtudir[illegible] den, die ſich in den genannten Fächern in jenen Gegenden hervorthaten. Indeß war bei dem ſtreng kirchlichen, ſtatariſch[illegible] Character der Theologie, die hier gelehrt wurde, dieſes Vorherrſchen der theologiſchen Facultät etwas Bedenkliches, es wurde für die allgemeine wiſſenſchaftliche Fortbildung hemmend und niederdrückend; die Univerſität blieb bald hinter den höheren Anforderungen des Zeitalters zurück, es ſetzte ſich hier mehr und mehr, und zwar gerade im Gegenſatz gegen die freieren myſtiſchen (Tauler u. a.), gegen die kühn pantheiſtiſchen (Eckart) und gegen die häretiſch oppoſitionellen Richtungen (Beghardi, Brüder des freien Geiſtes), der ſtarre, dunkle, unduldſame Geiſt eines leblos gewordenen, aber deſto verfolgungsſüchtigeren ſcholaſtiſchen Dogmatismus feſt, den wir in ſeiner ganzen Kraftheit unmittelbar vor der Reformation in dem Kampfe Reuchlins mit den Kölnern hervortreten ſehen. Köln wurde die Hauptniederlaſſung der Inquiſitoren in Deutſchland, von hier gingen die meiſten Verfolgungen der freier Geſinnten, von hier ging, wie

1) Vergl. über dieſelbe und die andern Gymnaſien und Burſen Bianco a. a. O. S. 22—23.

2) Siehe oben S. 307 Anmerk. 1).

früher geſehen [1]), am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts die berüchtigte Anweiſung zur Führung und Entſcheidung Hexenproceſſe, der Malleus Maleficarum, aus. Auf dieſe ward eine Stadt, die anfänglich für wiſſenſchaftliche Bil- ſo bedeutend geweſen, ein Sitz des Obſcurantismus, daher hören wir die beſten, namentlich die klaſſiſch gebilde- Köpfe des 15ten und 16ten Jahrhunderts faſt nur mit Spott Verachtung von Köln ſprechen. Celtes zum Beiſpiel, der ſahre 1477 als Studierender in Köln eingeſchrieben wurde [2]), hlt [3]), die philoſophiſchen Studien ſeyen auf Phyſik aus Al-

1) Band 1. S. 381. Vergl. *Hauber* Biblioth. magica 1738. Tom. I.

2) Vergl. Erhard Geſch. des Wiederaufbl. II, 9. 10.

3) Od. Lib. III. od. 21, wo es unter Anderm heißt:

Nemo hic Latinam grammaticam docet,
Nec expolitis rhetoribus studet,
Mathesis ignota est, figuris
Quidque sacris numeris recludit.

ann weiter hin:

Ridentus illic docta poëmata,
Maronianos et Ciceronios
Libros verentur, tanquam Apella
Carne timet stomacho suilla.

darf auch nicht verſchwiegen werden, daß ein ſehr ausgezeichneter Mann Zeit, Melanchthon, mit nicht geringem Lobe von Köln ſpricht. Er n einer Responsio ad scriptum quorundam delectorum a Clero secun- e Coloniae Agripp. in ſeinen Declamat. t. I. p. 587. ed. Argentor. die kölner Hochſchule Folgendes: Nam ut de urbe et collegiis Eccle- n nihil dicam, certe Academias omnes propter doctrinarum varie- veneror, et *Coloniensem* peculiariter colui, quod ingenii mei cal- , quantulacunque est, ipsi aliqua ex parte debeo. Audivi enim ecens duos viros praeclare eruditos, Georg. Simler et Conradum etium, alumnos Academiae Coloniensis, quorum alter Latinos et cos Poëtas mihi primum interpretatus est, deduxit etiam ad Philoso- n puriorem; alter ... primum nobis Heidelbergae elementa doctri- de motibus coelestibus tradidit. Postea cum multis ejus Academiae nis foedera amicitiae sancta et perpetua fuerunt, cum Buschio, cum o Mosellano, cum Mezlero. Sed longum esset omnes enumerare. müſſen hierbei etwas auf Rechnung der Dankbarkeit und des beſonderen kes ſetzen, den Melanchthon bei dem Schreiben hatte, allein es bleibt doch

bert und Thomas beſchränkt geweſen, von Mathematik habe
nichts gewußt, niemand habe lateiniſche Grammatik und
tige Rhetorik gelehrt, Virgil und Cicero ſeyen hochmüthig
ekel verſchmäht worden, wie Schweinefleiſch von den Juden

Dieſe traurige Richtung hatte die Univerſität Köln
genommen, als Weſſel dahin kam. Es war alſo natür
daß der kräftige Jüngling, der eine lebendige, einfach chriſt
Frömmigkeit aus der Erfahrung kannte und in einer Schule
bildet war, aus welcher bald nachher die Wiederherſteller des
ſiſchen Studiums hervorgingen, ſogleich mehr in einen Ge
ſatz trat gegen den in Köln herrſchenden Geiſt und auch durch
ſen Widerſpruch in der reformatoriſchen Bahn befeſtigt wu
die er ſchon zum Theil betreten hatte und nun immer entſchi
ner einſchlug. Dieß mußte um ſo mehr geſchehen, wenn
Stifter der Burſe, in welcher Weſſel lebte, der Doctor La
rentius, wirklich ein ſo heftiger Vertheidiger der Hierar
war, daß er ſich rühmen mochte, zu Conſtanz mit eigener H
den guten Huß ins Feuer geſtoßen zu haben [1]); dann lebte w
auch in dieſem Collegium der gewaltthätige finſtere Dominik
ner-Geiſt, von dem ſich Weſſel, an ganz anderes gewöhnt,
zurückgeſtoßen fühlen konnte. Weſſel beſuchte nun zwar
Vorleſungen und ſtudierte Alles, was ſich ihm hier beſonders
der Philoſophie darbot, aber je mehr er in ſeiner bisheri
Bildung auf die Schrift hingewieſen worden war, deſto bed
genswerther mußte es ihm erſcheinen, daß man überall nur
Albert dem Großen und Thomas von Aquin zu hören bek
und daß man bei mittelmäßiger Kenntniß dieſer Syſteme w
kommen genug wiſſe, um ein kölner Magiſter zu werden [2]).

die Thatſache übrig, daß in Köln zu Ende des fünfzehnten Jahrhunderts
noch in philologiſchen und philoſophiſchen Wiſſenſchaften unterrichtet und
gezeichnete Männer gebildet wurden.

1) Solebat is inepte gloriari, quod sua manu Johannem Huss in ig
destruisset. *Hardenb.*

2) Weſſel beklagte ſich häufig, se nihil illic audivisse praeter Tho
Aquinatem et Albertum Magnum, quos si quis mediocriter discat, fa
inquit, fit Magister noster Coloniensis. *Hardenb.*

onnte ihn alſo auch nicht beſonders ſtolz machen, daß er es
ſchon auf dieſe Weiſe wurde [1]). Nach vollbrachtem philoſophi-
hen Curſus widmete er ſich beſonders der Theologie, wozu er
mmer entſchiedene Neigung hatte, aber auch hier konnten ihn
eine ſcholaſtiſchen Lehrer nicht befriedigen und er war bald ſo weit
ber ihre Vorträge hinweg, daß er ihnen in jugendlichem Über-
uth vielmehr zur Laſt wurde, indem er in den Vorleſungen im-
er etwas Neues zur Sprache brachte, worauf ſie keine gehö-
ge Löſung zu geben vermochten.

Mehr als die Lebenden, belehrte ihn zu Köln ein Todter.
s hatte zu Anfang des zwölften Jahrhunderts († 1135) in
m Kloſter des Köln gegenüberliegenden Städtchens Deutz
n frommer Abt, Rupert oder Ruprecht [2]), gelebt, der ſich
ter ſeinen Zeitgenoſſen durch eine lebendige, aus der Schrift
ſchöpfte, Frömmigkeit auszeichnete. Dieſer Mann hatte zahl-
iche Schriften hinterlaſſen, apologetiſchen, liturgiſchen, dogma-
chen und exegetiſchen Inhaltes, die für uns keine beſondere
edeutung mehr haben können, weil der fromme Sinn, der
h darin ausſpricht, in den Banden einer ſpielend allegoriſiren-
n und dogmatiſchen Schriftauslegung liegt, aber unter den
maligen Verhältniſſen für unſern Weſſel von großer Wich-
gkeit ſeyn mußten, beſonders aus einem dreifachen Grunde:
ſtlich, weil hier eine lebendige Quelle herzlicher Frömmigkeit
oß, die ihn in der Trockenheit der kölner Scholaſtik erquickte;
nn, weil Ruprecht vorzugsweiſe exegetiſcher Schriftſteller war,
e Bibel ungemein hochhielt und ganz abweichend von den Scho-

1) Offenbar fabelhaft iſt die Angabe von Gerh. Geldenhauer (vergl.
Hg. et Vit. p. 14), daß Weſſel in Köln den dreifachen Doctorgrad in der
heologie, Jurisprudenz und Medicin erworben habe.

2) Über Rupert von Deutz (Rupertus Tuitiensis) iſt zu vergleichen
Placii Catalog. Test. Verit. p. 1420 — 26. ed. 1608. *Mabillon* An-
l. Ord. Benedict. VI, 19. 42. 144. *Cave* Hist. liter. t. II. p. 193 und
). Histoire liter. de la France, t. XI. p. 422. und mehrere Schriften,
e Maurling anführt S. 19. Auch Schröckh in verſchiedenen Stellen der
. Geſch. Th. 25. 27. 28. Die Schriften Ruperts ſind herausgegeben Mainz
531. 2 Folio-Bände.

laſtikern auch in ſeinen dogmatiſchen und aſcetiſchen Schriften Alles auf dieſelbe zurückführte; endlich, weil ſich bei ihm Gedanken fanden, die ihn für ſeine Zeit und die nächſtfolgenden Jahrhunderte als einen ſelbſtändigen und freimüthigen Mann ehrenvoll auszeichnen. Noch mehr, als ſein Zeitgenoſſe Bernhard, ergießt ſich Rupert von Deutz in Lobeserhebungen der Schrift, ſtellt ſie als das einzige Fundament feſter Ueberzeugung und reiner Erkenntniß Chriſti dar, und bezeichnet ſie als das große Buch der Völker, durch welches zu allen Nationen verſtändlich, laut und offenbar über ihr wahres Heil geredet werde. Unbefangen ſpricht ſich Rupert, wenigſtens in ſeinen früheren Schriften — ſpäterhin ſcheint er ſich mehr der kirchlichen Denkart bequemt zu haben — über die Abendmahlslehre aus und behauptet, daß auch nach der Einſegnung die Subſtanz des Brodes und Weines nicht umgewandelt oder aufgehoben, ſondern mit derſelben auf eine wunderbare Weiſe Chriſtus, das ewige unveränderliche Wort des Vaters verbunden und nur von dem Gläubigen [1]) in ſeiner ganzen Fülle aufgenommen werde, eben ſo wie bei der Vereinigung des göttlichen Logos mit dem Menſchen Jeſus, dieſer nicht zerſtört oder verwandelt, ſondern von dem Göttlichen angenommen worden ſey. Nimmt man dazu, daß Rupert von einem großen practiſchen Eifer durchdrungen war, und häufig gegen das Sittenverderben ſeiner Zeit, beſonders gegen die Ausſchweifungen des Klerus ſpricht, ſo iſt es ſehr begreiflich, wie ſich Weſſel vor Allem von dieſes Mannes Schriften angezogen fühlen und daraus erbauen konnte; er mußte nur bedauern, daß derſelbe bei ſeiner Frömmigkeit und trefflichen Geſinnung einem ſo ungünſtigen Zeitalter angehört habe. Weſſel pflegte überhaupt die Schätze der Kloſterbibliotheken zu Köln, beſonders die der

1) Von den Excerpten, die ſich Weſſel aus den Schriften des Abtes Rupert machte, ſind uns einige wenige von Hardenberg aufbehalten; darunter befindet ſich auch folgende Stelle: In illum, in quo fides non est, praeter visibiles species panis et vini nihil de sacrificio pervenit: quemadmodum asinus ad lyram cum irrationales aures arrigit, sonum quidem audit, sed modum cantilenae non percipit.

nedictiner [1]) fleißig zu benutzen, und da in dem Kloſter zu
ut die Schriften des verehrten Abtes vollſtändig und gewiß
h ſchön abgeſchrieben ſich vorfanden, ſo ging er oft hinüber,
darin zu leſen. Aus dieſen und andern Schriften, die er las,
ſich Weſſel das Wiſſenswürdigſte aus und vereinigte es, in-
t er zugleich eigene Gedanken und Bemerkungen hinzufügte,
einem Sammel-Werke unter dem Titel Mare magnum,
ches er auch ſpäter auf ſeinen Wanderungen mit ſich geführt
ſein ganzes Leben hindurch erweitert zu haben ſcheint. Nach
t Tode Weſſels wurden dieſe Collectaneen noch eine Zeitlang
dem Kloſter auf dem St. Agnesberge bei Zwoll, einem ſpä-
n Lieblingsaufenthalte Weſſels, aufbewahrt, ſind aber dann
hört worden oder verloren gegangen [2]).

Frühe wendete ſich Weſſel auch zum Studium der alten
loſophen und ſchon in dieſer Zeit faßte er eine Vorliebe für
platoniſche Philoſophie im Gegenſatze gegen die ari-
teliſche; die letztere wurde ihm ohne Zweifel zugleich mit der

1) In bibliothecis Benedictinorum reperit multa et exscripsit indefa-
bili studio. *Hardenb.*

2) Die genaueſte Nachricht über dieſes Collectaneenbuch Weſſels gibt Har-
berg. Er ſagt: Excerpserat multa ex libris Ruperti, quibus alia tum
m addidit ex aliorum libris; postea et sua non pauca addiderat: po-
mo omnes suas cogitationes eruditas et sacras in illas rhapsodias con-
serat, quae commentarii justi facti sunt demum, quas solebat ipse
are *Mare magnum;* quae utinam nobis non periissent. Dicebat mihi
ardus a Cloester, sua aetate multa ex eo mari fuisse in suo coenobio
setano; sed ea missa ad doctos quosdam in Brabantiam, aut Zelan-
n, itaque nihil nunc ejus esse reliquum in coenobio. Multa eorum,
e in libris de *causis incarnationis* et *magnitudine passionis* Do-
i habentur, ex illis commentariis esse desumta; licet ipsi post Wes-
mortem illa omnia ex abjectis foliis, veluti ex Sibyllae foliis colle-
int. Die einzelnen abgeriſſenen Sätze, die Theſenreihen, die wir in den
riften Weſſels finden, ſcheinen unverarbeitet aus dieſem Gedankenbuche Weſ-
entnommen zu ſeyn. Einige Beiſpiele der darin enthaltenen Excerpte theilt
Hardenberg mit. Immer iſt es zu bedauern, daß die für die theologiſche
geſchichte intereſſante Sammlung verloren gegangen iſt. Vergl. über das
re magnum auch die Diſſertation von Muurling S. 14. 19. 119.

Scholaſtik verhaßt, während die erſtere ihn durch ihre lebensvolle Geſtaltung und ihre Verwandtſchaft mit dem Chriſtenthum anzog [1]). Um zu den Quellen der alten Philoſophie zurückgehen zu können, bedurfte er Kenntniß des Griechiſchen, und es traf ſich glücklich, daß er von einigen geflüchteten Griechen [2]), die ſich in Köln aufhielten, Unterricht empfangen konnte; er lernte wenigſtens ſoviel, daß er nun einigermaßen mit eigenen Augen ſehen und ſich ſpäter ſelbſt weiter forthelfen konnte [3]). Ob er damals auch von Mönchen [4]) im Hebräiſchen, Chaldäiſchen und Arabiſchen unterrichtet wurde, muß als zweifelhaft betrachtet werden; das Hebräiſche lernte er eher von gebildeten Juden; die Kenntniß des Chaldäiſchen und Arabiſchen aber dürfte zu den Übertreibungen von Weſſels Gelehrſamkeit gehören, wenigſtens finden wir davon in ſeinen Schriften durchaus keine ſichere Spur.

So war alſo Weſſel von Haus aus begabt mit trefflichen Anlagen des Geiſtes und Gemüthes, er hatte ſchon vermöge ſeiner frieſiſchen Natur einen kräftigen, unabhängigen Sinn, auf der Schule der Brüder des gemeinſamen Lebens und dem Verkehr mit Thomas von Kempen brachte er lebendige Frömmigkeit und wiſſenſchaftlichen Eifer, Liebe zum Bibliſchen, Einfachen und Practiſchen, in Köln entwickelte ſich ſein Widerwille gegen die gangbare Scholaſtik, ſeine Streitfertigkeit gegen das bloß Traditionelle in der Wiſſenſchaft und im kirchlichen Leben, vielleicht auch ſchon ſeine Neigung zum Platonismus, und, da er zugleich beginnt, ſich durch Erlernung der alten Sprachen den Zutritt zu den Quellen der Wiſſenſchaft und Religion im Alten

1) Ungefähr in dieſem Sinne ſtellt es auch ſchon der Verf. der Effig. ed Vit. p. 14. dar. Ebenſo Munrling S. 15 und 16.

2) Hardenberg bezeichnet ſie als Monachos Praedicatores.

3) Dicebat tamen se nihil eximii ex illis potuisse percipere; sed tantum, inquit, ejus linguae didici, quod scioli quidam non potuerunt me decipere in his, quae ad graeca biblia attinebant.

4) Nach Hardenberg von Monachis, qui vixerant in transmarinis regionibus, alſo von ſolchen, die früher eine Reiſe ins Morgenland gemacht und dort das Hebräiſche gelernt hatten.

m zu öffnen, finden wir bei ihm ſchon die Grundlage zu al-
n dem, wodurch er ſich nachmals im männlichen und höheren
ter auszeichnet.

Zweites Hauptſtück.

Das männliche Alter Weſſels.

Nachdem Weſſel dieſe Vorbildung empfangen, ſuchte er
ihrend der Zeit ſeiner männlichen Reife andere bedeutende Sitze
Gelehrſamkeit auf, theils um noch reichere Nahrung für ſei-
n ſtrebenden Geiſt zu finden, theils um in gelehrten Kämpfen
ne Überzeugungen zu begründen und geltend zu machen, theils
lich um ſelbſt als Lehrer für die Verbreitung derſelben zu wir-
. Es möchte ſchwer ſeyn, bei ihm einen beſtimmten Punct
ugeben, wo ſich die Lernzeit und Lehrzeit ſcheidet; beides be-
nd auch äußerlich neben einander. Überhaupt war in jenem
hrhundert und während des ganzen Mittelalters der Stand
Lehrer und der Schüler nicht ſo ſtrenge geſondert, wie in
neueren Zeit; beide trugen den gemeinſamen Namen Scho-
en, Leute von der Schule. Wie das höhere Alterthum, ſo
egte auch das Mittelalter die Zeit des Lernens weit tiefer ins
ben hinein auszudehnen, man ſah gereifte Männer durch halb
ropa zu den berühmten Sitzen der Wiſſenſchaft wandern, und
ſelben Perſonen nicht nur auf verſchiedenen Univerſitäten,
dern auf derſelben Univerſität die Rollen der Lehrenden und
rnenden wechſeln. Dieß gab den damaligen Hochſchulen ei-
n ſchönen Character, dem Lehrſtand eine gewiſſe Friſche und
ugendlichkeit, dem Stand der Schüler, unter denen ſich viele
sgebildete und angeſehene Männer befanden, eine höhere
ürde und ein Gewicht, welches zum Theil auch in der Verfaſ-
ng der Univerſitäten ſich ausdrückt. Dazu kam das ſtete Wan-
rn und Wechſeln der Gelehrten, das wir faſt bei allen ausge-
ichneten Männern finden, und zwar nicht bloß in dem Lande

ihrer Sprache, sondern durch das ganze gebildete Europa hin-
durch. Im Lehrbegriff schulmäßig abgeschlossen und kirchlich ge-
bunden, waren diese Lehrer, die fahrenden Scholastiker, ähnlich
den abentheuernden Rittern, im Leben desto freier und, örtlich
wenigstens, völlig ungebunden; so glich sich eines gegen das an-
dre aus und es fehlte auch diesen Männern, die wir uns gewöhn-
lich nur unter strenger Zucht der Kirche denken, an Freiheit und
stets anregender Bewegung nicht. Dieses Umherziehen war ei-
nerseits Bedürfniß, da vor Erfindung der Buchdruckerkunst die
Schätze der Wissenschaft an verschiedenen Orten aufgesucht wer-
den mußten, und der Ruhm eines Lehrers weniger durch Schrif-
ten als durch seine persönliche Erscheinung begründet wurde, an-
dererseits erwuchsen daraus sehr große geistige Vortheile, inden
dadurch die Bildung aus dem unmittelbaren frischen Leben geför-
dert, der allgemeine Ideenverkehr, für den wir jetzt so viele an-
dere Vermittelungen haben, erleichtert, den Hochschulen fort-
während neue Elemente zugeführt, und die ausgezeichneten Män-
ner aus der Beschränkung ihres besonderen Landes herausgeho-
ben wurden, um zu einem Gemeingut der gesammten gebildeten
Welt gestempelt zu werden.

Alles dieß zeigt sich auch bei unserm Wessel. Er bewegte
sich als reisender Scholastikus lernend, lehrend, disputirend, An-
regung empfangend und gebend auf mehreren der bedeutendsten
Universitäten; wir finden ihn namentlich außer Köln in Heidel-
berg, Löwen, Paris und an verschiedenen Orten Italiens, be-
sonders in Rom. Die Zeitbestimmungen für alle gelehrten Wan-
derungen Wessels sind unmöglich genau zu ermitteln. Indeß
dürfte sich folgende Feststellung, die zum Theil auf eigenen An-
gaben Wessels beruht, zum Theil aber auch durch Vermuthun-
gen ausgefüllt werden muß, sehr der Wahrheit annähern [1]). Wes-

1) Eine Hauptschwierigkeit in der chronologischen Bestimmung
über Wessels Leben ist sein Geburtsjahr. Wir haben darüber zwei
wesentlich abweichende Angaben. Hardenberg im Leben Wessels S. 1 läßt ihn
im J. 1400 geboren werden, Regner Prädinius dagegen im J. 1420. Dem
ersteren folgt H. F. v. H(eusen) in Hist. Episc. Gron. p. 21. und dessen hol-

ſel wurde, da er ſich ſchon in Köln ausgezeichnet hatte, unter günſtigen Bedingungen nach Heidelberg berufen. Er folgte aber dieſer Einladung nicht [1]), weil es ihn weit mehr reizte, bei dem neuerregten Kampfe der Nominaliſten und Realiſten den Hauptſchauplatz des literariſchen Lebens in damaliger Zeit, Paris, zu

und. Überſetzer H. v. Ryn. ferner Alting, Geldenhauer und der Verfaſſer der Inſchrift auf Weſſels Grabmal in der Kirche zu Gröningen. Dem andern ſchließen ſich Suffridus Petri (der jedoch 1419 annimmt) und die meiſten Neuern, auch Muurling in ſeiner Diſſertation über Weſſel an. Den Tod Weſſels eben bei weitem die meiſten und älteſten Autoritäten, unter andern ſchon das Verzeichniß der Kirche, in der Weſſel begraben wurde, Hardenberg u. a. in as Jahr 1489, und nur einige ſchon etwas ſpätere z. B. Flacius, Ubbo Emius und der Verfaſſer der Grabinſchrift in das Jahr 1490. Man kann hier rum Bedenken tragen, der Beſtimmung des Regner Prädinius zu folgen. Er t ein alter und guter Gewährsmann, drückt ſich über die Sache ſehr beſtimmt us (Opp. Regn. Praedinii p. 198: Wesselus Groningensis — mortuus est no et viginti annis ante quam ego nascerer, nimirum octuagesimo nono upra millesimum et quadringentesimum, suae aetatis undeseptuagesimo) nd nach ſeiner Angabe ordnen ſich auch die übrigen Zeitbeſtimmungen im Le en Weſſels bei weitem am beſten. Weſſel war zwiſchen den Jahren 1454 — 473 in Paris, welcher Aufenthalt 1470 und 1471 durch eine Reiſe nach Ita ien unterbrochen wurde, dann befand er ſich 1474 oder 75 in Baſel und 1477 hielt er einen Ruf des Churfürſten Philipp nach Heidelberg, dem er auch olgte. Nehmen wir 1400 als ſein Geburtsjahr an, ſo entſtehen hier die höchſten Unwahrſcheinlichkeiten. Wie ſollte Weſſel erſt zwiſchen ſeinem 54ſten und 5ſten Jahre ſeine Hauptreiſen gemacht haben? Und wer wird einen 77jährigen Greis berufen, um eine Facultät in neue Blüte zu bringen? Dagegen wird Alles paſſend, wenn wir die Geburtszeit ins J. 1420 ſetzen. Dann machte Weſſel, nachdem er die erſten Studien vollendet, ſeine größeren Reiſen und hte ſeine Hauptthätigkeit in der Welt zwiſchen dem 33ſten oder 34ſten und 5ſten Lebensjahre, wurde im 57ſten, wo er noch bei rüſtigen Kräften ſeyn onnte, nach Heidelberg berufen, und zog ſich etwa im 59ſten in ſeine Heimath urück, wo er dann noch 10 Jahre in größerer Zurückgezogenheit, aber kräftig nd erfolgreich wirkte, was auch von einem Manne zwiſchen 80 und 90 Jahren nicht mehr zu erwarten wäre. So ſpricht Alles für die Angabe des Regner Prädinius, und wir nehmen daher ohne Bedenken an: Weſſel wurde 1420 geboren und ſtarb 1489, in ſeinem 69ſten Jahre. Genau und in der Hauptſache hiermit übereinſtimmend hat auch Muurling Beil. 3. S. 106 — 108 über dieſen Punct gehandelt.

1) Er ſagt ſelbſt in einem ſpäteren Briefe an ſeinen Freund Jacob Hoeck,

beſuchen. Zunächſt aber begab er ſich, mit guten Zeugn
verſehen [1]), nach Löwen, vielleicht um ſich für Paris noch gl
licher vorzubereiten. Wiewohl er ſich von den löwener Th
gen [2]) mehr angezogen und durch den Verkehr mit ihnen
befriedigt fühlte als in Köln, ging er doch bald von da nach P
Die Zeit ſeiner Ankunft in Paris läßt ſich etwa in das
1452 — 54 ſetzen [3]); ſo daß er alſo 32 — 33 Jahre alt
Er verweilte in Paris etwa 16 Jahre oder darüber; auch
ſuchte er einige andere, durch Bildung ausgezeichnete fran
ſche Städte. Dann wanderte er nach Italien. Wir finden
beſtimmt im J. 1470 und 71 in Rom. Hierauf, nachde
auch andere Bildungsſitze Italiens geſehen, traf er im J.
mit Johann Reuchlin in Paris, und in den Jahren 1474 od

S. 877: Vocatus Heidelbergam, neglectis grandibus beneficiorum citationibus, quas per dictum Quapponem, pro tempore Confes Domini Archiepiscopi Coloniensis, Comes Palatinus offerebat, ea intentione et animo Parisios contendebam etc. Indeß könnte dieß in dieſer Zeit, oder wenigſtens einmal vor dem Jahr 1477 in Heidelb weſen ſeyn. Eine Reiſe Weſſels von Köln nach Heidelberg, die er in ger Stimmung (non modice moestus) machte, iſt ohne Angabe der Z die ſie fiel, erwähnt Scal. Medit. I, 17. p. 216.

1) Compositis itaque rebus suis (nämlich in der Heimath, wie es am natürlichſten hinzuzudenken iſt) reversus est Coloniam, ubi acceptis ris testimonialibus de tempore et profectu studiorum suorum pro est Lovanium. *Hardenb.*

2) Die im J. 1425 oder 26 durch Herzog Johann von Brabant tete, alſo damals ziemlich junge, Univerſität Löwen entwickelte in der auf dem theologiſchen Gebiete wenigſtens, denſelben Geiſt wie Köln, den ſehen gegen Ende des 15ten und im 16ten Jahrhundert die löwener Th im innigſten Bunde mit den Kölnern gegen die erleuchteteren Männer Zeit; damals aber ſcheint noch mehr wiſſenſchaftlicher Geiſt in Löwen ge zu haben, als in Köln, denn es heißt von Weſſel: Testabatur se pauc eruditionis (Lovanii) offendisse, quam Coloniae, et contulit saepe professoribus, et de qualibet materia indiscriminatim pertinaciter tabat. Hardenberg und der Verfaſſer der Effig. et Vit. p. 16.

3) Jedenfalls muß Weſſel ſchon einige Zeit vor dem J. 1455 in Pa weſen ſeyn, denn er hatte dort noch Johann den Picarden zum und dieſer ſtarb 1456.

mit ebendemſelben in Baſel zuſammen. Vielleicht kehrte er alsdann in ſein Vaterland zurück; aber lange kann ſein damaliger Aufenthalt in den Niederlanden auf keinen Fall gedauert haben, denn im J. 1477 nahm er einen neuen Ruf nach Heidelberg wirklich an. Hier war ſein Einfluß zwar bedeutend, aber ſein Verweilen auch nicht von langer Dauer; ſchon im J. 1479, in welches der Inquiſitionsproceß Johanns von Weſel fällt, befand ſich Weſſel wieder in ſeiner Heimath, wo er von dieſer Zeit an ein zurückgezogenes, aber vielfach wirkſames Leben führte. Dieſe Periode des männlichen Alters erſtreckt ſich alſo ungefähr vom J. 1452 — 1478, oder vom 32ſten bis zum 60ſten Lebensjahre Weſſels. Drei Aufenthaltsorte ſind es, die dabei beſonders hervortreten, Paris, Rom und Heidelberg. Auf dieſe in jenem damaligen Zuſtande müſſen wir einzeln unſere Blicke richten, um Weſſels Wirkſamkeit an jedem Orte zu verſtehen. Wir beginnen mit Paris.

Eine genauere Schilderung der Univerſität Paris beſonders von wiſſenſchaftlicher Seite iſt hier gewiß an ihrem Orte, nicht bloß weil dieſelbe zum Verſtändniß mancher Thatſachen im Leben Weſſels gehört, ſondern weil dadurch auch der allgemeine Stand der Wiſſenſchaften und namentlich der Theologie und Philoſophie am anſchaulichſten bezeichnet wird [1]). Paris war

---

1) Für die Kenntniß der Univerſität Paris, ihrer Verfaſſung und Geſchichte giebt es bekanntlich folgende Werke: du *Breul* théatre des antiquitez de Paris. edit. 2. Paris 1639. 4. Liv. 2. *Bulaei* historia universitatis Parisiensis. VI voll. fol. Paris 1665 — 1673. *Crevier* histoire de l'université de Paris. VII voll. 12. Paris 1761. Savigny Geſchichte des röm. Rechts im Mittelalter. 3ter Band. Heidelb. 1822. Unter den älteren Werken iſt das von Buläus (Du Boulay) immer das wichtigſte vermöge der außerordentlichen Reichhaltigkeit des Materials, wenn ihm auch Crevier in Beziehung auf Durcharbeitung überlegen iſt. Hauptſtellen von Buläus, die bei der folgenden Schilderung benutzt ſind, finden ſich Tom. IV. p. 885 — 895. Tom. V. p. 851 — 865. 678. 882. seqq. Savignys Darſtellung der Verhältniſſe der Univerſität Paris iſt klaſſiſch, beſchränkt ſich aber auf die Rechtswiſſenſchaft, von welcher Seite Paris gerade weniger wichtig war.

früher und auch damals noch die wiſſenſchaftliche Welt im A
nen und die Geſchichte dieſer Univerſität umfaßt beinahe die g
Geſchichte der ſcholaſtiſchen Theologie und Philoſophie, wen
ſtens alle ihre Hauptmomente [1]). Die äußere Einrichtu
dieſer Mutteranſtalt aller europäiſchen Hochſchulen darf hier
ſonders nach der trefflichen Darſtellung des größten rechtsg
ſchichtlichen Forſchers unſerer Zeit als bekannt vorausgeſetzt w
den. Es war eine frei zuſammengetretene Geſammtheit von L
rern und Schülern [2]), eine gelehrte Corporation, die wieder
einzelnen Innungen beſtand und durch ihre lebendige, mann
faltige Gliederung das Bild eines eigenen mittelalterlichen Sta
darſtellte. Nach zwei Richtungen zertheilte ſich dieſe Körperſch
in einzelne Kreiſe; in wiſſenſchaftlicher Beziehung zerfiel
in vier Facultäten, die Facultät der Theologie, des kanoniſ

1) Man muß indeß nicht denken, daß es vorzugsweiſe nur Franzoſ
geweſen, die in Paris als gefeierte Träger der wiſſenſchaftlichen Bild
und Bewegung auftraten. Überblicken wir die berühmteſten Namen des M
telalters, ſo waren der Geburt nach: Peter der Lombarde, Thomas v
Aquin und Bonaventura Italiäner; Anſelm von Canterbury ein Pi
monteſe; Hugo von St. Victor, Albert der Gr. u. a. Deutſche; Sco
Erigena, Richard von St. Victor, Alexander von Hales, Duns Sco
Engländer oder Schotten; Raimundus Lullus, Raimund von Sab
u. a. Spanier. Unter den eigentlich franzöſiſchen Theologen ſind v
nehmlich Roſcellin, Wilhelm von Champeaux, Abälard, Bernhard und Gerh
zu nennen. So wenig alſo die Philoſophie und Theologie des Mittelalters a
ſchließlich oder nur vorzugsweiſe von Franzoſen producirt war, ſo erhielt d
Paris als älteſter Sammelplatz europäiſcher Gelehrſamkeit außerordentli
Wichtigkeit und es iſt dieß für die ganze Folgezeit von Bedeutung geblie
Wie an Rom der Begriff der Herrſchaft, ſo knüpfte ſich an Paris der B
griff der Bildung, des geiſtigen Einfluſſes, und dieß hat ſich erhalten, a
nachdem Paris aufgehört, der Mittelpunct der wahren europäiſchen Bildu
insbeſondere der philoſophiſchen und theologiſchen zu ſeyn; denn ſeit dem 16
Jahrhundert haben offenbar Frankreich und Deutſchland die Rollen gewechſ
dieſes hat jenem einen Vorſprung in der wiſſenſchaftlichen, jenes dieſem
eine Zeit lang den Vorſprung in der politiſchen Hegemonie abgewonnen. Ba
B. 1. S. 178.

2) Universitas Magistrorum et Scholarium, nicht Litterarum, wie
von Savigny aufs klarſte nachgewieſen iſt am angef. Ort S. 380—382.

ſtes, der Medicin und der freien Künſte; in bürgerlicher
ziehung in vier Nationen, die franzöſiſche, picardiſche, nor-
miſche und engliſche, welche ſpäterhin ums J. 1430 in die
ſche überging [1]). Jede Facultät hatte einen Decan, jede
ion einen Vorſteher oder Procurator, an der Spitze der gan-
Corporation ſtand der Rector; dieſe zuſammen vertraten
leiteten die Univerſität. Neben der Verbindung zum Gan-
hatten aber die kleineren Vereine auch wieder ein gewiſſes
ſtändiges Leben; jede Facultät und jede Nation hatte ihre
nthümliche Verfaſſung und Regierung, ihre beſonderen Sta-
n, Localitäten, Feſtlichkeiten und Heiligthümer. Auch war
Nation noch beſonders in Provinzen getheilt, deren jede von
m Decan regiert wurde. Die franzöſiſche und picardiſche
tion hatten fünf Provinzen, die deutſche hatte im 15ten Jahr-
dert drei, Hochdeutſche, Niederdeutſche und Inſularier d. h.
gländer [2]), die normänniſche Nation war ohne Provinzenab-
lung. Man ſollte denken, Weſſel habe zur deutſchen Na-
niederdeutſcher Provinz gehört; allein er gehörte zur picar-
hen, denn zu dieſer wurden nach einer älteren Eintheilung
Niederlande gerechnet [3]). Daher kommt es auch, daß Weſ-
von Johann dem Picarden, als einem ſeiner Hauptlehrer in
ris ſpricht. Als Magiſter der freien Künſte aber war er der
cultät der Artiſten einverleibt.

Wichtiger als dieſer äußere Zuſtand, den wir nicht weiter
folgen wollen, iſt für uns der innere wiſſenſchaftliche und
tliche. Im Ganzen war die Univerſität Paris damals ſehr
hend und hochgeehrt. König und Volk waren ſtolz auf ſie;
nannte ſich ſelbſt die älteſte Tochter des Königs und die an-
ſehenſten Männer begrüßten ſie als „unſere Mutter, die Univerſi-

1) Savigny S. 325.

2) Altorum, Bassorum, Insularium. *Bulaei* hist. Univ. Paris. Tom. p. 864. 865.

3) Indeß pflegte man ſich hierin nicht immer an die geographiſche Ein-
ilung zu binden, denn es kommen viele Fälle vor, daß Männer zu einer
ern Nation gehörten, als wozu ſie eigentlich durch ihren Geburtsort be-
mmt waren.

tät Paris." Abgeordnete der Univerſität ſaßen unter den Rä
ſtänden und in den wichtigſten Staats- und Kirchenangelegenhe
wurde ſie um Rath gefragt. Die größte Bedeutung hatte
Paris allerdings die theologiſche Facultät; ſie verb
tete einen Glanz über die ganze Hochſchule. König Ludwig X
ſagt in einem Schreiben an die Univerſität [1]) vom Jahr 147
„Vorzüglich geprieſen iſt die Facultät der Theologen, die, wie d
leuchtendſte Geſtirn, durch die Klarheit der Strahlen nicht al
unſer Reich, ſondern die ganze Welt entzündet und erhellt ha
indem ſie ſtets die nützlicheren Lehren ergriff, die minder nü
chen verwarf" [2]). In der theologiſchen Facultät befand ſich au
die größte Zahl der Lehrer; ſie zählte, wie wir aus demſel
Edicte erſehen, um das Jahr 1473 nicht weniger als 21 Mitg
der, während die Facultät der Kanoniſten, die ſonſt gewöh
lich ſechs Profeſſoren [3]) zu haben pflegte, damals nur aus drei
die der Mediciner aber aus fünf beſtand. Nächſt der theolog
ſchen blühte am meiſten die Facultät der Artiſten und in ihr
Schooße das Studium der Philoſophie.

In dem Studium der Wiſſenſchaften überhaupt, beſonde
aber der theologiſchen auf der Univerſität Paris können wir i
Verlauf des 14ten und 15ten Jahrhunderts zwei Hauptperio
unterſcheiden. Dieſe Perioden beſtimmen ſich durch den Ein
des Papſtthums. Abgeſehen davon, daß der Papſt bei der U
verſität Paris eine große Autorität hatte, vermöge deren er
zum Beiſpiel im Jahr 1452 durch ſeinen Cardinallegaten o
Widerſpruch des Königs und mit Genehmigung der Anſtalt ſ
neue Statuten geben konnte [4]), ſo brachte ſchon der Zuſamm
hang aller Wiſſenſchaften mit der Theologie, der Theologie a

1) *Bulaei* Hist. Univ. Par. Tom. V. p. 706.

2) Ähnlich drückt ſich Gerſon in einem Schreiben an die Studiren
des Collegiums von Navarra in Paris aus. Opp. t. I. pars 1. p. 110.
ſagt von der Univerſität Paris: Aspicitur quippe tanquam coruscus quid
sol spiritualis Ecclesiasticam machinam irradians, errorum quoque tru
brosas caligines suo nitenti puroque fulgore dispergens.

3) *Bulaeus*. Tom. V. p. 706. Savigny S. 338.

4) Savigny S. 346.

Kirche und der Kirche mit dem Papſtthum in der damaligen
eine unberechenbare Einwirkung der Hierarchie auf die Stu
mit ſich. Demgemäß nehmen wir für die theologiſche Bil
in Paris die beiden Perioden des Papſtthums in dieſer Zeit
erſtlich die Periode der avignon'ſchen Päpſte 1305—1376,
die Periode des päpſtlichen Schisma's 1378—1417. Die
re Periode erſtreckt ſich aber auch noch weiter ins 15te Jahr-
dert hinein.

In der Zeit, da die Päpſte zu Avignon ihren Sitz hatten
dadurch ganz an das franzöſiſche Intereſſe gekettet, die fran-
che Kirche aber auch noch näher an ſie gewieſen war, drängte
in Frankreich Alles zum Studium der Theologie und des ka-
niſchen Rechts, und die andern Wiſſenſchaften kamen in Ver-

Jeder ſuchte nur eine Würde in jenen beiden Facultäten
rhaſchen und eilte damit nach Avignon, um ſich zu kirchli-
Ehren und Beneficien emporzuſchwingen. So blühte zwar
theologiſche Studium äußerlich auf, aber innerlich ging es
Grunde und die ausgezeichnetſten Männer der nächſten Fol-
it, Johann Gerſon und Nicolaus von Clamenge, klagen
r über dieſen Zuſtand. Einzelnes mochte dabei auch gebeſ-
werden; ſo gab der erſte avignon'ſche Papſt Clemens V. auf
Concil zu Vienne 1311 eine Verordnung, daß wegen der
ehrung der Ungläubigen auch die orientaliſchen Sprachen,
entlich das Hebräiſche, Arabiſche und Chaldäiſche auf der
verſität gelehrt werden ſollten; ein Umſtand, der auch für
Geſchichte Weſſels bemerkt zu werden verdient, denn es
ibt ſich daraus, daß er dieſe Sprachen, namentlich die hebräi-
, deren Kenntniß er zuverläſſig beſaß, auch in Paris lernen,
r doch ſich darin vervollkommnen konnte. Allein ſolche unter-
rdnete Verbeſſerungen waren nicht anzuſchlagen gegen die gro-
Corruption, in der ſich damals die Kirche und ihr Oberhaupt
mit beiden auch die kirchlichen Wiſſenſchaften befanden.

Ganz anders ſtellte ſich die Sache in der zweiten Periode,
hrend des päpſtlichen Schisma's. In dieſer Zeit ſank aller-
gs das Papſtthum noch tiefer; die Kirche war allen Stür-

men preisgegeben; aber eben unter dieſen Stürmen erhob
als rettende Kraft für die Kirche die theologiſche Wiſſenſchaft
deren Hauptvertreterin, die Univerſität Paris. Während
Schisma's nämlich fehlte es der Kirche an einer anerkannten
ſten Inſtanz; da die oberſte Gewalt in ſich ſelbſt zerriſſen
mußte man ein noch höheres Tribunal zur Beilegung des
ſpaltes ſuchen. Hier trat die Wiſſenſchaft in den Riß.
Univerſitäten, vornehmlich Paris, gaben Rath zur Abhülfe
Übel; Regierungen, Geiſtliche und Laien vernahmen mit Ach
ihre Stimme. Dieſe Stimme aber wies wieder hin auf die
gemeinen Concilien als den einzigen Hort, die wahrhaft
nerirende Kraft der Kirche. Dadurch kam der Grundſatz von
entſcheidenden und geſetzgebenden Autorität der Concilien,
gegenüber dem Papſt, ins allgemeine Bewußtſeyn und in
Praxis. Die den Rath gegeben, halfen ihn auch vorzugsw
ausführen: auf den dadurch hervorgerufenen Kirchenverſamml
gen entſchied weniger die kirchliche Stellung, als Geiſt, Ein
und Beredſamkeit und ſo geſchah es, daß die Hauptrepräſentan
der Theologie in damaliger Zeit, wie Peter d'Ailly und Ger
auch die einflußreichſten Lenker des kirchlichen Lebens wurden
die Wiſſenſchaft in ihnen und durch ſie eine weltgeſchichtliche S
lung gewann. Zu derſelben Zeit ſtand die Univerſität Paris
politiſche Rathgeberin den Königen von Frankreich zur Se
Kaum gab es eine Corporation, die einen großartigeren Beruf
Wirkungskreis gehabt hätte. Es war daher kein Wunder, daß
auf dieſem edlen Schauplatz einflußreicher Thätigkeit, wo der
ringſte zur höchſten Bedeutung ſich erheben konnte, alle Kr
regten und entwickelten, und ſo ſehen wir im 15ten Jahrhund
beſonders in der erſten Hälfte, Paris und Frankreich mit ei
Reihe trefflicher Theologen geſchmückt, unter denen Peter d'Ai
Nicolaus von Clamenge und Johann Gerſon obenan ſtehe

Es wurden aber damals bei dieſer Fortbewegung im G
ßen zugleich im Einzelnen Fortſchritte gemacht und wiſſenſch
liche Verbeſſerungen getroffen, ſo daß, während die Univerſ
durch die Stiftung der vielen neuen Hochſchulen allmählig

rlich abnahm, doch der wiſſenſchaftliche Geiſt derſelben wieder
n Steigen war. Das beinahe erſtorbene Studium der griechi-
hen Sprache ward durch ausgewanderte Griechen und deren
chüler wieder belebt; die reinere Latinität und die höhere Be-
dſamkeit wurden durch eine Reihe ausgezeichneter Männer, wel-
e die alte Barbarei bekämpften, wiederhergeſtellt, und in den
urſen oder Collegien wurden Vorſchriften gegeben, um das
tudium der lateiniſchen Sprache und der Redekunſt allgemei-
er zu machen [1]). Ohne Zweifel nahm Weſſel auch an ſolchen
tudien Theil; allein ſein Geiſt hatte ſchon zu ſehr die Richtung
uf das Reale genommen, er war zu tief in das eigentlich philo-
ophiſche und theologiſche Intereſſe hineingezogen, als daß er ſich
och eine beſondere Feinheit und Vollendung in der formellen
Bildung, die wir bei allem Geiſt in ſeinen Schriften vermiſſen,
ätte erwerben können. Indeß war auch das theologiſche Leben
amals in Paris ſehr anregend, beſonders durch die Kämpfe des
rneuerten Nominalismus mit dem Realismus, die wir ſogleich
ſchildern werden, wenn wir zuerſt von dem äußeren Gange der
theologiſchen Studien ein Wort geſagt haben.

Die damalige Studienordnung eines Theologen in Paris war dieſe [2]). Der alten Beſtimmung von fünf Jahren für den akademiſchen Curſus hatte die theologiſche Facultät eine Erweiterung auf ſechs Jahre gegeben. Dieß wurde auch durch die Statuten feſtgeſtellt, welche der päpſtliche Legat Cardinal d'Eſtouteville im Jahr 1452 der Univerſität gab. Der Weg zum theologiſchen Lehramte und zu höheren theologiſchen Würden war nun folgender. Wer Baccalaureus werden wollte, mußte der Facultät beweiſen können, daß er ſechs Jahre ſtudiert und davon vier Jahre auf die Bibel, zwei Jahre auf die Sen-

1) *Bulaeus* T. V. p. 852—59. Früher hatten die Grammatiker und Rhetoriker beſondere Schulen, oder Häuſer und Hoſpitien, wo ſie ihren Unterricht gaben, jetzt fingen ſie an, innerhalb der Collegien zu lehren, und es wurde gewöhnlich, daß ſowohl die Burſarier als die außerhalb der Burſen Studierenden dieſe Vorleſungen beſuchten.

2) Vergl. hierüber *Bulaeus* T. V. p. 863. 864.

tenzen oder die Dogmatik verwendet habe. Hierauf machte er bei der Facultät den erſten Curs, d. h. er war verpflichtet, während drei Monaten öffentlich zu reſpondiren — was man facere Principium nannte — und dann über ein bibliſches Buch Vorträge zu halten, wobei zuerſt der Text vorgeleſen und dann Gloſſen und Commentarien beigefügt wurden. Hiermit mußte er, verſchiedene bibliſche Bücher durcharbeitend, zwei Jahre lang fortfahren, ehe ihm die Leſung der Sentenzen geſtattet wurde. Während dieſer Zeit hieß er Biblicus. Nach Vollendung der zwei Jahre ging es mit Bewilligung der Facultät an die Sentenzen. Vorher mußte er zwei lateiniſche Reden halten und ein Tentamen beſtehen. Genügte er dabei, ſo durfte er auch hier facere Principium. Dann las er nach der Reihe die verſchiedenen Theile der Sentenzen, mußte aber immer auch dazwiſchen öffentliche Probevorträge halten. In dieſer Periode, die ein Jahr dauerte, hieß er Sententiarius. War alles dieß vollbracht, ſo war der Mann ein gemachter Baccalaureus, Baccalaureus formatus, und konnte hoffen, Licentiat zu werden, d. h. die öffentliche Lehrbefugniß zu erhalten. Dazu gehörten aber wieder gewiſſe Leiſtungen im Disputiren, Reſpondiren und in prüfenden Geſprächen mit der Facultät, ſo wie im Predigen, wozu jeder gelehrte Theologe damals fähig ſeyn ſollte, da er in der Regel auch Prieſter war. Erſt nach allen dieſen Vorgängen erhielt der Candidat die Licenz oder das Recht, öffentlich zu lehren, und dann konnte er auch feierlich von dem Canzler das Doctorbaret[1]) empfangen. Man ſieht, daß die damaligen Licentiaten und Doctoren tüchtig geſchult und lange zerarbeitet wurden, denn um den ganzen Lauf vom Beginne der akademiſchen Studien bis zur

1) „Die Promotionen wurden in allen Facultäten mit Genehmigung des Domcanzlers ertheilt, in der philoſophiſchen aber auch mit der Genehmigung des Canzlers von S. Geneviève, ſo daß man zwiſchen beiden Canzlern die Wahl hatte: in älteren Zeiten galt dieſe Concurrenz, wie es ſcheint, für alle Facultäten.“ Savigny. S. 336. Ebendaſelbſt iſt auch über die Promotionsweiſe in der Canoniſten-Facultät, deren Bedingungen, Koſten u. ſ. f. gehandelt.

ſten Stufe durchzumachen, war jedenfalls ein Zeitraum von Jahren erforderlich, und da man in jener Zeit in der Regel Univerſität ſpäter bezog, ſo kam wohl ſelten junges Blut den Lehrſtuhl. Daß Weſſel alle dieſe Förmlichkeiten auf ſich ommen, iſt nicht glaublich. Denn es wurde ihm in der Folge Umſtand hinderlich, daß er noch nicht Doctor der Theologie

Sein Geiſt war nicht geeignet, darauf einen Werth zu le- ; auch hatte er gewiß einen andern Begriff von der Bedeu- g der einzelnen theologiſchen Wiſſenſchaften, als derjenige iſt, cher der bezeichneten Reihefolge zu Grunde liegt. Hier er- int die ſcholaſtiſche Dogmatik als das Höhere und Würdigere, dem man von der bibliſchen Theologie hinaufſchritt. Weſſel r erkannte gewiß ſchon damals den Vorzug des Bibelſtudiums dem der Sentenzen. Hierdurch wird auch zweifelhaft, ob ſſel je öffentlich in Paris lehrte. Auf die Schüler, die er al- ings auch dort hatte, ſcheint er mehr im Privatumgang ge- kt zu haben.

Merkwürdig iſt, daß Weſſel bei ſeiner vorherrſchend bibli- m Richtung ein ſo lebhaftes Intereſſe nahm an dem wiederer- ckten Streite der Realiſten und Nominaliſten und ſelbſt thätig in denſelben einmiſchte. Ohne Zweifel war es die ſtige Bewegung, die hieraus auf der Univerſität Paris ent- nden war, was ihn reizte, und wie überall das Ringen nach ahrheit ſein Gemüth in Anſpruch nahm, ſo konnte er, ohne geitzige Streitſucht, in reinem Wahrheitsintereſſe auch in die- Kampf eingehen. Wir müſſen auch hier einen Überblick der heren Entwickelung geben, um die Stellung Weſſels verſtänd- zu machen.

Der Gegenſatz zwiſchen Realismus und Nominalis- s [1]), der durch die ganze mittelalterliche Theologie und Philo-

1) Vergl. darüber außer den Werken von Brucker, Tiedemann, Hei- mann und Ritter beſonders: Joh. *Salaberti* philosophia Nomi- licuta Par. 1651. *Meiners* de Nominalium ac Realium ori gressu. Comment. Societ. Gott. T. XII. Cl. hist. et phil. *gerando* hist. comparée des systèmes de philosophie

ſophie hindurchgeht, hat ſeine letzte Wurzel in den philoſophi-
ſchen Syſtemen des Alterthums, namentlich in der entgegen-
henden Denkweiſe des Plato und Ariſtoteles. Unentwickelt
det ſich dieſer Gegenſatz auch in der früheren chriſtlichen Theo-
gie von ihrem Beginn an; zum beſtimmten Bewußtſeyn
und zu dem Erfolg, Parteien zu bilden, gelangt er mit dem
ſtehen der ſcholaſtiſchen Theologie ſelbſt gegen Ende des 11
Jahrhunderts durch den Streit zwiſchen Anſelm und Roſcel
Ganz allgemein gefaßt bewegte ſich der Streit um die Frage,
den ſogenannten Univerſalien objective Realität, oder nur id
Exiſtenz in unſerm Denken zukäme? Dieſe Frage war ſchon in
dem allgemein gebrauchten dialectiſchen Wegweiſer des Mittela
ters, der Iſagoge des Porphyrius, aufgeworfen [1]), aber nicht
beantwortet. Nun wollte man ſie auch entſcheiden. Unter Uni-
verſalien aber konnte man zweierlei verſtehen, entweder die fünf
allgemeinen Begriffe der ariſtoteliſchen Logik [2]), was man auch
ſonſt Prädicabilien nannte, oder die Gattungsbegriffe. Schon
dieß brachte eine Schwierigkeit in den Streit. Doch dachte man
im Verfolg deſſelben meiſt an die Gattungsbegriffe, und von
dieſen lehrte der Realismus, daß ſie ein objectives Seyn auch
außer unſerm Denken hätten, der Nominalismus dagegen, daß
ſie nur Abſtractionen des menſchlichen Denkens, Sprachzeichen,
Namen, ja, wie es ſchon Roſcellin ausgedrückt haben ſoll, Hau-
che des Mundes [3]) ſeyen. Der Nominaliſt z. B. mußte ſagen:
das, was man Menſchheit nennt, exiſtirt nicht als ſolches, ſon-
dern nur in den einzelnen Perſonen, Menſchheit aber iſt bloß ein
aus dem Gemeinſamen der Individuen abſtrahirter Begriff, eine
Denkform, um alle Einzelnen zuſammenzufaſſen; der Realiſt

V. *Cousin* Introd zu Abälards Werken I, 60. ***Baumgarten-Crusius*** de vero Realium et Nominal. discrimine, Jen. 1821 und in den Opusc. theol. p 55 sqq.

1) Porphyr. Isag. edit. Bip. p. 370. Auch die Äußerung Auguſtins de Doctr. christ. I, 2. kam beſonders in Betracht: Quod nulla ***res*** est, omnino nihil est.

2) γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός.

3) flatus vocis.

en: Menſchheit iſt auch etwas Wirkliches, entweder das einzelnen Menſchlichen vorangehende göttlich ſchöpferiſche > des Menſchlichen, oder doch das, was dem Werden des :Inen, ſey es auch erſt in und mit den Dingen ſelbſt, als das tlich Weſenhafte und Geſtaltende zum Grunde liegt.

Zunächſt hatte der Streit nur ein metaphyſiſches Intereſſe, durch die Anwendung der philoſophiſchen Ergebniſſe auf ei= Dogmen, auf die Chriſtologie, Anthropologie, am meiſten die Trinitätslehre, überhaupt auf die Lehre von Gott, durch daraus hervorgehenden Schul = und Parteiſpaltungen, die zu= noch durch die Eiferſucht der beiden einflußreichſten Orden volle Kraft erhielten, bekam er auch eine große kirchliche Be= ung. Die Anwendung des Gegenſatzes auf die Gotteslehre len wir nur an zwei Beiſpielen zeigen. In der Trinitäts= war Gottheit oder Weſen der Gattungsbegriff; Vater, n und Geiſt aber die Concreta oder Individuen, welche an r Allgemeinheit theilnehmen. Schrieb man nun dem Gat= sbegriffe Gottheit ſelbſtändige Realität zu und ſetzte das We= iche der Trinität mehr in das Gemeinſame, als in die unter= denen Subjecte, ſo konnte man darauf geführt werden, daß reeller Unterſchied der Perſonen ſey und dieſe ihre wahre Rea= nur in dem Gemeinſamen, in der Gottheit, nicht aber auch ſich hätten. Dieß war die Conſequenz des Realismus, eine äherung zum Sabellianismus oder älteren Monarchismus. rieb man aber dem Allgemeinbegriffe Gottheit keine Realität nd betrachtete denſelben bloß als Denkform, ſo war das reale ıd zwiſchen Vater, Sohn und Geiſt aufgehoben und es konnte lgert werden, daß die Gottheit nicht als ſolche, ſondern nur en drei Perſonen Exiſtenz habe; dieß war die Conſequenz des ninalismus, ein Rückfall in den Tritheismus. Beide Con= enzen wurden auch je einer Partei von der andern entgegen= alten. In der Lehre von den göttlichen Eigenſchaften wa= dieſe das Allgemeine, Gott aber das Individuum, dem das gemeine beigelegt wurde. Erklärten nun die Realiſten dieſes verſale, die göttlichen Eigenſchaften, für etwas ſelbſtändig

Exiſtirendes, ſo warfen ihnen die Gegner vor, ſie trennten Gu von ſeinen Eigenſchaften; ſagten hingegen die Nominaliſten man dürfe nicht ſprechen von der Gerechtigkeit, Güte Gottes weil Gerechtigkeit und Güte nicht etwas für ſich ſeyen, ſonder nur von einem gerechten, gütigen Gott, ſo wurden ſie von de Realiſten angeklagt, ſie trennten Gott von Gott und verfiele in Polytheismus.

Indeß war es nicht bloß der oben bezeichnete einfache Ge genſatz, der die Theologen und Philoſophen des Mittelalter ſpaltete; davon war man nur ausgegangen; aber wie bei jede Streitfrage, die längere Zeit beſprochen wird, waren auch hie verſchiedene Modificationen verſucht worden, ſo daß zu der Zeit da Weſſel lebte, in der Hauptſache vier Denkweiſen zur Wahl vorlagen, eine doppelte Form des Realismus und eine doppelte des Nominalismus. Exiſtiren nämlich die Gattungsbegriffe, die Ideen objectiv und real, ſo haben ſie ihr Daſeyn entweder un abhängig von den wirklichen Dingen und vor denſelben als de ren ſchöpferiſche Urbilder (Universalia ante rem, platoniſche oder älterer anſelmiſcher Realismus), oder ſie haben es nur in und in den Dingen als das in den Dingen liegende Gemeinſame (Universalia in re, ariſtoteliſcher oder ſpäterer ſcotiſtiſcher Rea lismus, auch Formalismus genannt, weil die Ideen als die ur ſprünglichen Formen der Dinge, formae nativae, gedacht wur den); exiſtiren aber die Ideen nicht objectiv, ſondern nur in unſerm Denken, ſo ſind ſie entweder reine Verſtandesabſtractio nen und Sprachzeichen (älterer roſcelliniſcher und ſpäterer oc cam'ſcher Nominalismus) oder ſie ſind zwar Begriffe, aber al ſolche doch auch Realitäten, im Weſen des Geiſtes begründet, ſo daß ſie wenigſtens eine ideale Realität haben (species existentes ſpäterer thomiſtiſcher Nominalismus). Die Sprachverwirrung welche bei jedem langwierigen Streite eintritt, blieb auch hier nicht aus, und es iſt oft ſchwer, für die verſchiedenen Theorien die rechten Bezeichnungen zu finden. Eine Haupturſache der Ver wirrung war die gewaltſame Unterdrückung des Nominalismus. Dieſe war ſchon in dem erſten Repräſentanten deſſelben, Roſcel

in, (verurtheilt um 1092), erfolgt. Von da an wollte niemand mehr Nominaliſt ſeyn. Zunächſt herrſchte von Anſelm her der platoniſche Realismus; dieſer ging dann mit dem Emporkommen des Ariſtotelismus in den ariſtoteliſchen über. Allmählig doch, im Laufe des 13ten und 14ten Jahrhunderts, finden wir ausgezeichnete Theologen und Philoſophen auf einem Standpuncte, den man früher nominaliſtiſch genannt haben würde, der ich aber jetzt ſelbſt als realiſtiſch gab. Von der Art war die vermittelnde Theorie des Thomas, ein Ideal-Realismus, der im Grunde nominaliſtiſch war. Scotus zwar ſtellte ſich wieder entſchiedener auf die (ariſtoteliſch) realiſtiſche Seite. Aber deſſen ſelbſtändiger Schüler, der darum auch der „ehrwürdige Erneuerer oder Stifter“ [1]) genannt ward, Wilhelm Occam († 1347) hatte wieder den Muth, ein offener, unumwundener Nominaliſt zu ſeyn. Er lehrte: [2]) „das Univerſale iſt nicht etwas Reales, das ein Seyn in ſich hätte, ſey es in der Seele oder außer derſelben, es hat nur ein vorgeſtelltes Seyn in der Seele.“ An dieſe rein nominaliſtiſche Denkweiſe ſchloſſen ſich, wiewohl auch wieder mit theilweiſen Modificationen [3]), die ausgezeichnetſten Theologen am Ende des 14ten und im Laufe des 15ten Jahrhunderts an, ein Peter d'Ailly, J. Gerſon, J. Buridanus, Marſilius von Inghen und andere. So erhielt die Sache eine neue Bedeutung. Der Nominalismus wurde jetzt das friſche, bewegende Element in der Wiſſenſchaft, dasjenige, welches von Seiten der Scholaſtik zur Reformation hinüberführte, und in dieſer Beziehung iſt er uns hier beſonders merkwürdig.

Das Reformatoriſche des Nominalismus lag weniger in einzelnen Lehren, als im Geiſte der ganzen Richtung [4]),

1) Venerabilis Inceptor.

2) Sentent. 1. distinct. 2. Genaueres über den Nominalismus Occams bei Rettberg: Occam und Luther, in den theol. Stud. und Krit. 1839. 1. S. 81 ff.

3) So Gerſon, der auch etwas Richtiges in der formaliſtiſchen Denkart anerkannte. De Theol. speculat. Consid. 9. p. 370. *Baumgarten-Crusius* Opusc. p. 73.

4) Vergl. H. Ritter über den Begriff und Verlauf der chriſtl. Philo-

und zwar haben wir hier vornehmlich folgende Puncte zu be[r]ſichtigen. Von ſeinem Urſprung an hatte ſich der Nomi[na]mus gegen übermächtigen Druck durchkämpfen müſſen und [k]ſein Daſeyn friſten können: er verband daher mit dem Ge[i]alter Unterdrückung die meiſte innere Elaſticität dagegen und [e]wickelte ſogleich mit ſeiner Wiederbelebung einen Oppoſi[ti]geiſt, der ſich der ganzen Partei mittheilte. Dieß war um [d]mehr der Fall, als dieſer Geiſt zugleich in der Perſon des „[e]würdigen Erneuerers" einen beſonders kräftigen Repräſenta[n]gefunden hatte. Occam war ein entſchiedener Feind der [M]bräuche in Kirche und Schule, innerlich misſtimmt gegen [d]rarchie und Überlieferung, berühmt als antipapiſtiſcher Bun[d]genoſſe Ludwig des Baiern, zu dem er, als ſie ſich die H[ä]zum gemeinſamen Kampfe boten, die denkwürdigen W[o]ſprach: „Vertheidige du mich mit dem Schwerte, ich will d[ich] mit dem Worte vertheidigen." Gegen die Kirchenlehre zwar t[rat] Occam nicht ſo offen hervor; vielmehr verſichert er häufig ſ[eine] vollkommene Unterwerfung; allein dieſe Verſicherung kehrt [ſo] oft wieder, daß man darin etwas Beabſichtigtes vermuthen m[uß] und mit ihr verbindet ſich zugleich der ironiſche Zug des Zwe[if]lers, der zwar die überlieferte Lehre in unbedingter Geltung hi[n]ſtellt, aber zugleich in ihren Conſequenzen das Unvernünftig[e] ja Abſurde durchblicken zu laſſen ſucht [1]). Auch von dieſem Oc[k]camsgeiſte ging etwas auf die ganze Partei über. In d[em] Weſen Occams aber lag, außer dem Sinne der Selbſtändigk[eit] und Unabhängigkeit, vornehmlich auch das Streben nach mö[g]lichſter Strenge im Denken, nach genaueſter Beſtimmung d[er] Begriffe und Ausdrücke (termini), woher dieſe neueren Nomi[-]naliſten auch Terminiſten genannt wurden [2]). Mit dieſer Te[n]denz ſtellte ſich dann von ſelbſt neben der angedeuteten In[-]

ſophie. Theol. Stud. und Krit. 1833, Hft. 2. S. 300 ff. Jetzt auch [in] ſeiner Geſchichte der chriſtl. Philoſophie.

1) S. Rettberg a. a. O. S. 77—80.

2) Vergl. *Baumg.-Crusius* Opusc. p. 71 und das dort Angeführte.

ſie etwas Kritiſches und Skeptiſches ein [1]), eine Wendung, welche die Scholaſtik überhaupt ſchon ſeit Scotus zu nehmen angefangen hatte, welche ſich nun aber noch ſtärker entwickelte, indem die Nominaliſten die ganze Schulüberlieferung reinigen und auf ihren ächten Gehalt zurückführen wollten. Nehmen wir nun noch hinzu, daß, wie die Myſtik gegen die geſammte Scholaſtik das ſubjective, auch in gewiſſem Sinne das empiriſche Princip vertrat, ſo innerhalb der Scholaſtik ſelbſt der Nominalismus gegen den Realismus, ſo werden wir Alles angedeutet haben und man wird begreifen, wie der Nominalismus, mit der Myſtik parallel gehend, zum Theil auch, z. B. in Gerſon, ſich mit ihr verſchmelzend, ein wichtiges Glied in der Auflöſung der Scholaſtik und im reformatoriſchen Proceß abgeben konnte. Es war der Geiſt der Neuerung, der Unabhängigkeit, der logiſchen Strenge, der Kritik, des Zweifels, des Subjectiven, wodurch er, abgeſehen von einzelnen Behauptungen, dieſe Bedeutung erhielt, wodurch er eine Gemeinſchaft der das Alte bekämpfenden und vorwärts ſtrebenden Geiſter ſtiftete. Zwar finden wir, weil ein Bedürfniß der Reformation ſchon überhaupt für jeden offenen und redlichen Mann, ganz unabhängig von aller Meinung und Richtung der Schulen, vorhanden war, eifrig reformatoriſche Männer auch auf Seiten der realiſtiſchen Partei, wie Wikliffe, Huß und Hieronymus von Prag, aber im Ganzen geht doch die reformatoriſche Tendenz im 15ten Jahrhundert Hand in Hand mit dem Nominalismus, und ſelbſt die Reformatoren noch, ſo weit ſie an der Schulphiloſophie Theil nahmen, waren dem Nominalismus zugethan.

Ehe aber die Nominaliſten, die man im Gegenſatze gegen die realiſtiſchen Veteranen ziemlich allgemein als Neuerer [2]) bezeichnete, zu dem geiſtigen Siege, den ſie im 15ten Jahrhundert feierten, gelangen konnten, hatten ſie, beſonders in Paris, ſchwere Kämpfe zu beſtehen. Der Nominalismus hatte für die

1) S. *Baumg.-Crusius* Opusc. p. 71 und 72.

2) Doctores Renovatores nennt ſie König Ludwig XI. in ſeinem Edicte v. 1473.

im ruhigen Beſitze befindlichen Realiſten etwas Störendes, ſchien die Kirche mit einer einſeitig kritiſchen, negativen R tung und ſelbſt den Staat mit Unruhe zu bedrohen. Von ſem Standpuncte aus ließ ſich in Frankreich die Staatsregi zu dem Unternehmen beſtimmen, welches früher die Kirche Erfolg durchgeführt hatte, den Nominalismus völlig zu u drücken. Verſchiedene Verſuche dieſer Art geſchahen ſchon 13 und 1340, dann wieder 1425, 1465 [1]) und 1473. Ich w den letzteren auffallendſten um ſo mehr als Beiſpiel, da auch unſern Weſſel, welcher damals in Paris lebte, mit in Verbindung brachte. Die Sache iſt dieſe. Am 0 März des Jahres 1473 erließ der herrſchſüchtige, heu riſche und bigotte König Ludwig XI. ein Edict [2]) an Univerſität Paris, welches den Nominalismus wie ein Don ſchlag zerſchmettern ſollte. Zuerſt wird in dieſem Schreiben hohe Glanz und die wohlthätige Wirkſamkeit der Univerſ beſonders der theologiſchen Facultät geprieſen, und hervorgeho wie dieſe Blüte am meiſten durch die guten und ſoliden Gru ſätze der realiſtiſchen Lehrer ſowohl in der Facultät der Art als der Theologen gefördert worden ſey; dieſe Lehre ſey alſo a fernerhin vorzutragen. Nun ſeyen aber einige Neuerer auf ſtanden, wie Wilhelm Occam, Buridanus, Peter d'Ailly, M ſilius, Adam Dorp, Albert von Sachſen [3]) und andere;

1) In dieſem Jahre erregten die Theſen eines Nominaliſten, des M. J hann Faber, ſo viel Aufſehen und Bedenken, daß ſie durch gemeinſ Beſchluß aller Facultäten an die Artiſten-Facultät zu genauerer Prüfung ſ ſandt wurden. *Bulaeus* Tom. V. p. 678.

2) *Bulaeus* Tom. V. p. 706.

3) Die zuerſt genannten Männer, Occam, Buridanus und Peter d'A ſind hinlänglich bekannt. Auch Marſilius von Inghen, einer der züglicheren Theologen der Univerſität Paris im vierzehnten Jahrhundert, dadurch, daß er ſpäter der erſte Rector der neugeſtifteten Univerſität Hei berg wurde, wo er 1394 ſtarb, eine allgemeinere Berühmtheit erh Adam Dorp, wahrſcheinlich deſſelben Stammes mit Martin Dorp, berühmteren Freunde des Erasmus, iſt mir anderweitig nicht vorgekom Albert von Sachſen erwarb ſich in Paris zwiſchen den Jahren 135 1361 durch philoſophiſche Vorträge einen Namen. Er war mehrmals Pr

ge Studierende der Univerſität, die man Nominaliſten oder
minaliſten nenne, hätten ſich nicht entblödet, dieſe Lehre an-
nehmen. „Deßhalb," fährt der König fort, nachdem er ſein
cht angeſprochen, den wahren katholiſchen Glauben
erhalten, „deßhalb verordnen und befehlen wir, daß die ge-
nnte Lehre des Ariſtoteles und ſeines Commentators Averroes,
Albertus Magnus und Thomas von Aquin, des Ägidius
n Rom, des Alexander von Hales, Scotus, Bonaventura
d anderer realiſtiſcher Lehrer, deren Grundſätze ſich in frühe-
Zeit als geſund und ſicher erprobt haben, auf der Univerſität
ris ſowohl in der Facultät der Theologie als der freien Künſte
ch ferner nach gewohnter Weiſe vorgetragen, gelehrt, zu glau-
n aufgeſtellt, gelernt und angenommen werde. Die andere
hre aber der Nominaliſten, ſowohl der obengenannten, als
derer ihnen ähnlichen, wer ſie auch ſeyn mögen, ſoll unſerm
llen gemäß weder in dieſer Stadt, noch irgendwo in unſerm
eiche, weder offen noch insgeheim, kurz auf keine Art und
eiſe vorgetragen, gelehrt oder behauptet werden." Nun wird
fohlen, daß alle Mitglieder der Univerſität in die Hand des
ectors einen Eid ablegen ſollten, dieſem Edicte zu gehorchen;
n Zuwiderhandelnden wird nicht bloß mit königlicher Ungna-
, ſondern auch mit ewiger Landesverweiſung, ja nach Maaß-
ıbe der Umſtände mit dem Bann und andern beliebigen Stra-
n gedroht; endlich wird verordnet, daß alle nominaliſtiſchen
chriften bei Eidespflicht ausgeliefert und unter den ſtrengſten
ewahrſam gebracht werden ſollten. Dieſes Edict hatte die
irkung, die ſo manche Glaubens- und Wiſſenſchaftsedicte ge-
ıbt haben: es beförderte die Sache, die es vernichten ſollte.
cheinbar gehorchte man dem ſtrengen Befehle vollkommen,
an leiſtete in einer Generalverſammlung der Univerſität bei den
ernhardinern am 9ten März den verlangten Eid, der Rector
r Univerſität, die Kanoniſten und Mediciner, auch die Procu-
toren der vier Nationen ganz unbedingt, ein Theil der Theo-

tor der engliſchen Nation und 1353 Rector der Univerſität mit vielem Ruhm.
rgl. über ihn *Bulaeus* Tom. IV. p. 948 und 949.

logen unter gewiſſen Bedingungen, man lieferte auch aus j
Bibliothek ein nominaliſtiſches Buch aus, die Bücher wur
an Ketten gelegt, Alles ſchien fertig und in der Ordnung; d
ſchon am 14ten März beſchloß eine zweite Generalverſamml
in der Kirche St. Julien, dem Eide gewiſſe Beſchränkungen b
zuzufügen und eine Deputation an den König zu ſenden u
Milderung oder Modification des Edictes. Unterdeſſen hielt
ſich die Nominaliſten etwas ſtille; einige angeſehene Mänr
Magiſter Berengarius Mercatoris und Martinus Magiſtri, d
Letztere ein Doctor der Sorbonne und Almoſenier des Kön
gewannen zu ihren Gunſten Einfluß auf das Gemüth des hö
ten Fürſten, und ſiehe! am letzten April 1481 erſchien im A
trage des Königs ein kurzes Schreiben des Prevot von Paris
Herrn von Eſtouteville, des Inhaltes, daß alle nominaliſtiſch
Bücher frei gegeben werden und jedermann zum Gebrauch o
ſtehen ſollten; der Doctor Berengar werde mündlich die Grü
angeben, die den König zu dieſem Schritt bewogen. Nun wu
allen Mitgliedern der Univerſität eröffnet, es könne fernerhin
der ohne Gefahr und Gewiſſensſcrupel ſich zu den Lehren
Nominaliſten ebenſowohl wie der Realiſten bekennen, man dan
dem König, dem Prevot, dem Magiſter Berengar, man wünſ
ſich Glück zur wiedergewonnenen Freiheit und das Ganze w
eine Empfehlung des Nominalismus geweſen [2]).

Bei dieſem Hergange wollen nun auch Einige [3]) unſe
Weſſel eine Rolle zutheilen, und zwar auf Seiten der Unt
drücker. Der Doctor der Theologie Johann Bochard o
Boucart [4]), ein Normanne, früher Beichtvater Carls VI
nachmals Biſchof von Avranche († 1484), war nämlich
Hauptrathgeber Ludwigs XI. bei dem Unterdrückungsverſuche
weſen, und dieſer ſoll ſich zur Ausführung ſeiner Plane a

1) Über das Verhältniß des Prevot von Paris, Praepositus Parisien
zu der Univerſität ſiehe Savigny S. 317 und 329.

2) *Bulaeus* Tom. V. p. 739 — 741.

3) S. *Bulaeus* t. V. p. 918. *Bayle* Diction. t. IV. p. 2867. Not.
edit. 3.

4) Vergl. über ihn *Bulaeus* t. V. p. 886.

Weſſels bedient haben [1]). Wahr iſt es, Weſſel war anfänglich ein lebhafter Gegner des Nominalismus, ja er ging ausdrücklich nach Paris, um denſelben zu bekämpfen, aber wer Weſſels Geiſt kennt, wird nicht glauben, daß er ſolche Waffen angewendet wiſſen wollte, Er, ein entſchiedener Gegner aller menſchlichen Autorität in Glaubensſachen, der wärmſte Freund der Wahrheitforſchung und des freien, brüderlichen Gedankentauſches. Auch ſind einerſeits die Nachrichten, die Weſſel als Bundesgenoſſen Boucarts darſtellen, ſo wenig ſicher und lauter in ihrem Urſprunge, und andererſeits ſpricht ſich der glaubwürdigſte Zeuge, Weſſel ſelbſt, über ſein Verhältniß zum Nominalismus in Paris ſo unbefangen aus, daß wir jene Angabe nur als ein zur Anſchwärzung des aus andern Urſachen misfälligen Mannes erfundenes Mährchen betrachten können [2]).

Weſſel nämlich, der wohl ſchon von Köln her, wo als ein Erbtheil des Scotus der Realismus geherrſcht zu haben ſcheint, eifrig dem realiſtiſchen Syſtem zugethan war [3]), hatte

1) Hiermit hängt es wohl ohne Zweifel auch zuſammen, wenn zwei franzöſiſche Hiſtoriker, de Thou und Mezeray, von einer ausgezeichneten Thätigkeit Weſſels bei der Univerſität Paris ſprechen. Der Erſtere Hist. Franc. Lib. XXII. fol. 677. bezeichnet Weſſel als Reſtaurator der Univerſität Paris unter Ludwig XI., der Andere nennt ihn gelegentlich als Rector der Univerſität. Hist. de Franc. tom. II. p. 123. Vergl. Muurling S. 34. und 5te Beilage S. 112—114, wo noch einiges Ähnliche angeführt iſt. Alle dieſe Angaben ſcheinen aber durchaus nur auf Übertreibung und ungenauer Kenntniß der Sache zu beruhen.

2) Die Erzählung iſt auch chronologiſch unhaltbar. Weſſel kam doch jedenfalls noch in den fünfziger Jahren des fünfzehnten Jahrhunderts nach Paris; damals war er eifriger Realiſt, aber ehe drei Monate verfloſſen, war er Formaliſt, und ehe wieder ein Jahr abgelaufen war, entſchiedener Nominaliſt. Dieß bezeugt er ſelbſt. Opp. p. 877. Auch beharrte er von da an beim Nominalismus. Das Edict gegen die Nominaliſten erſchien aber erſt 1473: wie hätte nun Weſſel ſo mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſeyn können?

3) Muurling ſagt S. 25: Quid causae fuerit nescio, sed secutus erat hunc usque Wesselus partes Realistarum. Die Sache ſcheint aber ziemlich einfach. Der Realismus war in Weſſels Jugend noch auf den meiſten Univerſitäten außerhalb Paris herrſchend, namentlich dürfen wir in Köln eine realiſtiſche Tradition vorausſetzen. Weſſel hatte alſo früher wohl nur realiſti-

ſich, wie er uns ſelbſt erzählt, zuerſt nach Paris begeben, [redacted] zwei damals berühmte Lehrer [1]) ſeiner Nation, Heimrich [redacted] meren und Nicolaus von Utrecht „gleichſam als ein friſcher [redacted] ganz beſonderer Kämpfer" in Verwirrung zu ſetzen und von [redacted] Denkart der Formaliſten zu der der Realiſten hinüber zu zie[hen]. „Das war nun allerdings", ſagt Weſſel [2]), „ein Übermuth [redacted] mir. Aber da ich im Zuſammentreffen mit den Stärkeren [redacted] eigene Schwäche fühlte, bin ich, ehe drei Monate verfloſſ[en] von meiner Denkart abgegangen. Und bald habe ich mit [redacted] Fleiß die Schriftſteller zuſammengeſucht über die Bücher [redacted] Scotus, des Maro und Bonetus, die ich als die beſten in [redacted] Denkweiſe kennen gelernt hatte. Aber auch damit nicht zufrie[den] habe ich, ehe ein Jahr vergangen war, ſeit ich den Weg [redacted] Scotus eingeſchlagen, und da ich hier bei genaueſter Aufm[erk]ſamkeit noch größere Irrthümer entdeckt als in der Denkart [redacted] Realiſten, da habe ich, ſtets bereit mich belehren zu laſſen, [redacted] einmal meine Anſicht geändert und die Partei der Nominal[iſten] ergriffen. Wenn ich aber, offen geſtanden, bei dieſen etw[as] dem Glauben Widerſprechendes zu finden überzeugt würde, [redacted] wäre ich heute bereit zurückzukehren, entweder zu den Form[a]liſten oder zu den Realiſten." So war alſo Weſſel durch [redacted] mittelung des ſcotiſtiſchen Formalismus vom eigentlichen d. [redacted] platoniſchen Realismus zum ſtrengen Nominalismus übergeg[an]gen. Wir können uns dieß auch wohl erklären. Sein Ge[ſt] war zu lebendig und zu forſchend, um bei der einmal ergriffen[en] Theorie unbeweglich ſtehen zu bleiben. Der Nominalismus war das neue, wiederauflebende Element, der friſche Gährungsſtoff in der Wiſſenſchaft; ſchon dieß zog ihn an. Die Nominaliſten waren auch die Freimüthigeren und Wiſſenſchaftlicheren, [die]

ſche Lehrer gehört. So auch Hardenberg und der Verf. der Effig. et Vit. p. 16: Reales, quos plerosque audiverat.

1) Qui praecipui tunc regnabant in secta Formalium. *Hardenb.* — Effig. et Vit. p. 16.

2) In dem Briefe an Hoeck über den Ablaß, *Wessel.* Opp. p. 811.

rferen im Denken und Genaueren im Sprechen [1]); dieß
: ſeinen wiſſenſchaftlichen Sinn noch mehr für ſie gewinnen.
weit entfernt, daß Weſſel dem Herrſchenden als ſolchem an-
gen oder gar an wiſſenſchaftlichen Gewaltſchritten Antheil
amen hätte, wurde er vielmehr eher durch ſein allem Zwang
ſtrebendes Gemüth zum Nominalismus hingetrieben, wenn
), wie derſelbe gewaltſam ausgerottet werden ſollte. Ja
ſeine Neigung zu Paradoxien konnte auf die Entſcheidung
en Nominalismus Einfluß haben, denn von Occam her
ete ſich dieſe Schule durch eine gewiſſe Paradoxienſucht aus.
oarm nun Weſſel Alles umfaßte, ſo befand er ſich doch ſtets
ner unbefangenen Stimmung des wahrheitliebenden For-
, vermöge deren er bereit war, Alles, was nicht mit dem
ſten religiöſen und ſittlichen Leben zuſammenhing — denn
ſehen wir ihn ſich unverändert gleich bleiben — ſondern
zur Theorie gehörte, jeden Augenblick aufzuopfern, wenn
ch ihm als unhaltbar oder Anderes als richtiger dar-
. Dieſe Bereitſchaft ſpricht er in der obigen Stelle auch in
:hung auf den Nominalismus aus. Indeß führte ihn ſein
ces Forſchen nicht auf andre Reſultate. Er blieb dem No-
lismus treu [2]); er bezeichnet ſich in den ſpäteren Aufſätzen
r als Anhänger deſſelben, er erkennt die Nominaliſten vor-
veiſe als Lehrer der Wahrheit an [3]), ſchreibt ihnen größere
:quenz und ſtrengeren Zuſammenhang des Denkens zu [4]),
lußert ſich mit Geringſchätzung über die Realiſten, aus de-
Schule nicht leicht ein ausgezeichneter Mann hervorgehen
: [5]).

) Nominales, quos reperit aliquanto puriores aut saltem subtiliores. *Hardenb.* — Effig. et Vit. p. 17.

) Quoniam tutiorem viam non inveniret, nec quae magis ad sim-tem scripturae et veterum Patrum accederet, permansit in illa alium secta. *Hardenb.* — Effig. et Vit. p. 17.

) *Wess.* Opp. p. 876.

) Nosti, schola nostra *Nominalis* talem verborum dissidentiam et aerentiam non admittit. *Wess.* Opp. p. 890.

) *Wess.* Opp. p. 867.

Es wäre anziehend über die Lehrer, die Weſſel in Paris hatte, etwas Genaueres zu wiſſen. Allein es laſſen ſich darüber nur dürftige Nachrichten geben. Ohne Zweifel müſſen die beiden oben genannten Formaliſten Heinrich von Zomeren und Nicolaus von Utrecht als Lehrer Weſſels betrachtet werden, da er durch ſie von dem realiſtiſchen Wege abgebracht wurde. Außerdem nennt er uns ſelbſt als ſeine Lehrer Wilhelm de Phalis, Johann von Brüſſel und Johann den Picarden. Alle dieſe Männer gehörten wohl zur picardiſchen Nation; etwas Genaueres läßt ſich meines Wiſſens nur von zweien derſelben ſagen, von Heinrich von Zomeren und Johann dem Picarden [1]). Der Erſtere ging im Jahr 1460 als Domherr und Profeſſor von Paris nach Löwen und wurde dort mit dem Profeſſor der Philoſophie Peter de Rivo in einen metaphyſiſchen Streit über das zufällige Künftige (de futuris contingentibus) verwickelt, in welchem der Papſt 1472 zu ſeinen Gunſten entſchied [2]). Johann der Picarde, der mit ſeinem Familiennamen Haveron hieß, war 1430 Rector der Univerſität Paris und ſtarb 1455; es wurde ihm ein ſehr feierliches Leichenbegängniß von allen Nationen zuerkannt und die Artiſten-Facultät, deren vieljähriger Vorſteher er geweſen, beſchloß jährlich einen Gottesdienſt für das Heil ſeiner Seele zu halten. Er ſcheint alſo ein ſehr geachteter Mann geweſen zu

1) Über beide Männer finden ſich einige Notizen bei Buläus, über Heinrich Zomeren (Hendrik van Zomeren) Tom. V. p. 882., über Johann den Picarden Tom. V. p. 889. Über Heinrich von Zomeren berichtet auch der Verfaſſer der Effig. et Vit. p. 16., daß er ein Brabanter von Geburt, Decan von Antwerpen, und mit dem Cardinal Beſſarion ſehr vertraut geweſen ſey. Durch ihn machte vielleicht auch Weſſel die erſte Bekanntſchaft Beſſarions.

2) Der Papſt, welcher hier entſchied, Sixtus IV. (reg. ſeit 1471) hatte ſelbſt ein Buch über dieſen Gegenſtand geſchrieben. *Muratori* Rer. Italicar. Script. Tom. III. Pars II. p. 1056. C. Wahrſcheinlich war Sixtus IV., da er noch als Franz von Rovere in Paris lebte, mit Heinr. v. Zomeren perſönlich bekannt geweſen. Über Heinr. v. Zomeren und ſeinen Streit vergl. auch eine Stelle des Joh. von Goch de Libert. christ. I, 26.

n, wie denn auch Weſſel, wo er ſeine Lehrer nennt, mit be-
derer Auszeichnung von ihm ſpricht.

Merkwürdiger als die Lehrer Weſſels ſind einige jüngere
änner, auf die er in Paris einen anregenden Einfluß ausübte,
d die wir daher in gewiſſem Betracht ſeine Schüler nennen
nnen. In der erſten Zeit ſeines Aufenthaltes in Paris ſcheint
noch mehr ſelbſt gelernt, in der ſpäteren Zeit, beſonders ſeit
auch in Italien geweſen, mehr belehrend auf Andere gewirkt
haben. Unter den jungen Männern, die ſich eines ſolchen
ngangs mit Weſſel erfreuten, ragen zwei nachmals ſehr be-
hmte hervor, Johann Reuchlin und Rudolph Agri-
la. Der Erſtere kam im J. 1473 in Geſellſchaft des jungen
arkgrafen Friedrich von Baden nach Paris [1]) und nahm, da-
ls ſelbſt ein lebendig aufſtrebender Jüngling von kaum acht-
n Jahren, an allen Erſcheinungen des wiſſenſchaftlichen Le-
ns in Paris den regſten Antheil [2]). Er empfing von Weſſel
leitung zum Studium der Philoſophie und der alten Spra-
n und Hinweiſung auf die urſprünglichen und ächten Quellen
r ariſtoteliſchen Philoſophie, auch ward er vielleicht von ihm
der Kenntniß der Sprache unterrichtet, durch deren Wieder-
eckung in der chriſtlichen Welt er ſpäterhin ſo berühmt wurde;
ch iſt dieß ungewiß, ja ſogar unwahrſcheinlich [3]). Agrico-

1) Vergl. die Nachweiſung des Einzelnen bei Mayerhoff im Leben
uchlins S. 5—11., wo jedoch in dem, was von Weſſel berichtet wird, ei-
es Unrichtige vorkommt, und bei Erhard in der Geſch. des Wiederauf-
hens wiſſenſch. Bildung B. 2. S. 150 ff. Die älteren Schriften über Reuch-
s Leben ſind bekannt. Sie ſind aufgeführt bei Erhard S. 147 und 148.

2) S. Reuchlins Brief an Jac. Faber, Epistolar. L. II, p. 155
an die pariſer Facultät p. 160; auch de Verbo mirif. Tubing. 1514
. 2.

3) Nach der Angabe Melanchthons in ſ. Orat. de Joh. Capn. Declam.
III. lernte Reuchlin von Weſſel die Anfangsgründe des Hebräiſchen. Da-
t aber ſcheint Reuchlins eigene Äußerung zu ſtreiten, daß Jehiel Loans,
gelehrter und geachteter Jude, mit dem er viel ſpäter bekannt wurde, ſein
ter Lehrer im Hebräiſchen geweſen ſey. Er ſagt Rudimenta Hebr. p. 3:
me supra quam dici queat, fideliter literas hebraicas primus edocuit.
ayerhoff S. 29. nimmt an, daß Reuchlin ſich die erſten grammatiſchen

la [1]) war Weſſels Landsmann, hatte ihn vermuthlich ſchon im gemeinſamen Vaterlande kennen gelernt, ſah ihn ſpäter noch häufig, ſchloß ſich aber beſonders während ſeines längeren Aufenthaltes in Paris (etwa zwiſchen 1463 und 1476) innig und freundſchaftlich an Weſſel an. Er war 12 Jahre älter als Reuchlin und konnte, da er länger in Paris verweilte, auch mehr geiſtige Einwirkungen von Weſſel empfangen. Bei ihm unterliegt es ſeiner eigenen Äußerung gemäß keinem Zweifel, daß ihn Weſſel beſonders zum Studium des Hebräiſchen ermunterte [2]); in Kenntniß der klaſſiſchen Literatur und Sprachen aber mag Agricola damals ſchon dem älteren Weſſel überlegen geweſen ſeyn, denn ſpäterhin ragte er als Philologe unvergleichbar über Weſſel hervor; dieſer ſcheint in den alten Sprachen nie eine eigentliche Virtuoſität beſeſſen zu haben. Ohne Zweifel hatte Weſſel auch auf die religiöſe Denkart dieſer ausgezeichneten Jünglinge einen bedeutenden Einfluß; von Agricola wenigſtens wird es ausdrücklich berichtet; aber bei Beiden entwickelte ſich im Ganzen das theologiſche Element nur ſo weit, als es die damalige

Vorkenntniſſe ſelbſt erworben, von Loans aber zuerſt gründlich unterrichtet worden. Dieß würde auch nicht gerade ausſchließen, daß er von Weſſel einigen Unterricht empfangen. Indeß wäre es auch ſehr wohl möglich, daß die Angabe Melanchthons von Reuchlins hebräiſchem Unterrichte bei Weſſel auf unhaltbarer Überlieferung beruhte. Eine Äußerung Agricola's, die in der zweiten Note dieſer Seite angeführt wird, ſcheint dieß zu beſtätigen.

1) Über ihn in der Folge Mehreres. Eine Überſicht ſeines Lebens gibt Erhard B. 1. S. 374—416, eine gute Parallele zwiſchen Weſſel und Agricola Muurling S. 53 ff.

2) Dieß ſagt Agricola ſelbſt in einem Briefe an Reuchlin de studio Hebraicarum literarum: *Basilius* quoque noster, quem deterruisse te scribis, acriter me incitavit, sequutus tamen fortasse impetum meum, et calcaria, ut dicitur, currenti subdens. Est autem Basilius, de quo scribis, in patria: fuit mihi cum eo arctissima familiaritas. Aus dieſer Stelle leuchtet ſo ziemlich das ganze Verhältniß zwiſchen Weſſel und Agricola hervor. Weſſel war nicht eigentlicher Lehrer, ſondern Förderer der Studien Agricola's. Die Worte: quem deterruisse te scribis deuten darauf hin, daß Weſſel den Reuchlin im Hebräiſchen nicht unterrichtet oder gefördert habe. Über den Brief Agricola's, aus dem obige Stelle entnommen iſt, vergl. *Oudinus* de Scriptor. eccl. t. III. p. 2712.

Verbindung der Philologie und Theologie mit ſich brachte, wähnend Weſſel ausſchließlich in dieſem Elemente ſich bewegte.

Außer den bisher geſchilderten älteren und jüngern Männern, die entweder Lehrer Weſſels oder in gewiſſer Art ſeine Schüler waren, ſtand er auch noch in freundlichem Verhältniß mit mehreren ausgezeichneten Kirchenbeamten, die zu jener Zeit in Paris verweilten, mit dem Cardinal Beſſarion und mit Franz von Rovere, damals General der Minoriten, ſpäterhin zur päpſtlichen Würde erhoben als Sixtus IV. Der Lehrer Weſſels, Heinrich von Zomeren, war mit Beſſarion ſehr vertraut, und, wie wir aus Mehrerem vermuthen dürfen, auch mit Franz von Rovere bekannt. Beſſarion und Rovere aber waren die innigſten Freunde. So bildeten dieſe Männer einen befreundeten Kreis, in welchen Weſſel wohl zuerſt durch Heinrich von Zomeren eingeführt wurde. Faſſen wir Alles zuſammen, ſo iſt nicht zu leugnen, daß ſich Weſſel zu Paris in edler, würdiger und anregender Geſellſchaft befand.

Es iſt nun Zeit, nachdem wir uns lange genug mit den äußeren Verhältniſſen Weſſels beſchäftigt, auch einen Blick in ſein Inneres, auf ſeine theologiſche Entwickelung zu thun.

Weſſels eigenthümliche religiöſe Überzeugungen hatten ſich ohne Zweifel damals ſchon feſtgeſtellt; in der Grundgeſinnung, die ſich ſchon in der Jugend, beſonders unter dem Einfluß der Brüder vom gemeinſamen Leben, in ihm gebildet hatte, blieb er ohnedieß derſelbe; er wandelte die wiſſenſchaftliche Form, behielt aber das Weſen. Sein religiöſes und theologiſches Leben hatte aber vorzüglich zwei unzerſtörbare Grundbeſtandtheile, eine tiefe Liebe zum lebendigen, einfachen, aus der Schrift geſchöpften Chriſtenthum, und eine auf dieſem chriſtlichen Geiſte ruhende wiſſenſchaftliche Selbſtändigkeit und Freiſinnigkeit, eine edle Unabhängigkeit von menſchlicher Autorität, überlieferten Satzungen und verjährtem Aberglauben. Seine Geiſtesfreiheit wurzelte in dem feſten Grunde ächter Frömmigkeit, und ſeine Frömmigkeit bewährte ſich als lebendig, indem ſie nirgends die freie Entfaltung der Wiſſenſchaft und des Gedan-

kens ſcheute[1]). Aus dieſer ſchönen Grundgeſinnung erwu
die einzelnen Überzeugungen Weſſels, die wir in der Folge ge
entwickeln, hier aber nur in einem Überblick[2]) andeuten wo
Weſſel ſchloß ſich mit voller Seele an die Schrift an; a
trachtete und behandelte dieſelbe als die wahre, lebendige,
zig zuverläſſige Quelle des chriſtlichen Glaubens; er beſtri
gegen die Verbindlichkeit der dogmatiſchen Überlieferung und
zweifelte die unbedingte Autorität der Kirche und ihres Oberha
tes, des Papſtes; er wollte mit der Kirche glauben, aber
an die Kirche, und nur ſo weit der Papſt mit der Schrift g
wollte er mit dem Papſte gehen. In der Schrift aber fa
Weſſel nicht todte Glaubensſatzungen für den Verſtand, ſonde
den lebendigen Chriſtus für ſein ganzes inneres Leben; an
als den Erlöſer hielt er ſich mit ganzer Liebe und unbedingt
Vertrauen, eben deßhalb verwarf er auch aufs beſtimmteſte all
Andere, worauf ſich etwa der Menſch ſtützen könnte, alle per
ſönliche Würdigkeit vor Gott und alle Verdienſtlichkeit, die au
guten Werken oder kirchlichen Büßungen erwachſen könnte; e
war ein entſchiedener Gegner nicht nur des Ablaſſes, ſonder
auch jeder Art von Werkheiligkeit; mit dem Ablaß aber bekämpfte
er natürlich zugleich, was die Kirche vom Fegefeuer lehrte, den
dieſes war ihm im Weſentlichen nichts Anderes, als die läuternde
Kraft der Sehnſucht nach Gott, die den Menſchen von innen
heraus, ohne kirchliche Vermittelung, zu Gott führt. Wie in
der Lehre auf die Schrift, ſo ging Weſſel in der Verfaſſung nach
beſter Einſicht auf die chriſtlichen Urverhältniſſe zurück; dort wa
ihm die Tradition, hier die Hierarchie etwas zwiſchen Chriſtus
und ſeine Gemeinde fälſchlich Eingeſchobenes; dagegen ſtand ihm

1) Über Weſſels theologiſche Richtung im Allgemeinen ſ
Muurling Oratio de Wesseli Gansfortii, germani theologi, principi
atque virtutibus. Amstelod. 1840.

2) Eine kurze und gute Zuſammenſtellung der Hauptgrundſätze und Lehr
Weſſels findet man unter andern bei Seckendorf in ſ. Comment. de Lut
Lib. 1. Sect. 54. cap. 133. S. 227. Weniger gut und vollſtändig Elig. e
Vit. p. 121.

die Idee eines auf dem unmittelbaren Verhältniß des Erlöſten zu Gott beruhenden allgemeinen Prieſterthums der Chriſten ſehr klar vor der Seele, vermöge deſſen auch der geringſte Chriſt, wenn er ein ächter, im Evangelium gewurzelter, Prieſter iſt, den Papſt belehren kann, und der Papſt die Grenze ſeiner Gewalt überall da findet, wo er aufhört, innerhalb des Evangeliums zu ſtehen.

Auch in der Wiſſenſchaft bewährte Weſſel ganz denſelben Sinn. Keine hergebrachte Form der Schulen ſollte ſeinen Geiſt feſſeln; je mehr man in Köln und Paris Autoritäten geltend machte, deſto mehr erhielt er das Bewußtſeyn ſeiner Unabhängigkeit von denſelben, ſeiner eignen Kraft und Gabe, und gerade wenn man ihm die erſten Geiſter der nächſten Vorzeit entgegenhielt, ward er ſeines ſelbſteignen Geiſtes recht inne. Wie nach der ſchönen Sage Corregio durch den Anblick eines Bildes von Raphael zur vollen Gewißheit kam, auch ein Maler zu ſeyn, ſo ſprach dann wohl Weſſel[1]: „Thomas war ein Doctor; nun gut; ich bin auch ein Doctor. Thomas verſtand kaum lateiniſch und konnte nur eine Sprache; ich habe Kenntniß von den drei Hauptſprachen. Thomas hat kaum den Schatten des Ariſtoteles geſehen. Ich habe den griechiſchen Ariſtoteles unter Griechen geſehen[2]."

1) Die Anekdote wird zuerſt von Gerh. Geldenhauer in ſeinem Bericht über das Leben Weſſels mitgetheilt: Quare si quis forte inter disputandum, ut fieri solet, ei obji:eret: hoc dicit Doctor sanctus, hoc Seraphicus etc. ipse respondere solebat: Thomas fuit Doctor, quid tum postea? Et ego Doctor sum etc. Geldenhauer gibt dafür keinen Zeitpunct an. Der Verf. der Eff. et Vit. p. 14. beſtimmt als Zeit der Äußerung den Aufenthalt Weſſels in Köln. Ohne gehörigen Grund. Es war vermuthlich ein Spruch, den Weſſel häufig im Munde führte. Brucker und Muurling S. 110. verwerfen die ganze Anekdote wegen der darin ſich ausſprechenden Ruhmredigkeit. Ich finde darin nur ein kräftiges Selbſtgefühl, zu deſſen Äußerung Weſſel durch das ewige Berufen der Andern auf die Scholaſtiker wohl veranlaßt ſeyn konnte.

2) In ipsa Graecia vidi. Über die angebliche Reiſe Weſſels nach Griechenland unten.

Beſonders ſtark offenbarte ſich ſchon frühe der Proteſta
mus Weſſels im Kampfe gegen die Lehre, von der auch zun
die Reformation Luthers ausgegangen war und die damals
vielen freimüthigen Männern beſprochen wurde, gegen die L
vom Ablaß. Sehr häufig hatte er auch in Paris Gelegen
über dieſen Gegenſtand mit Freunden und Feinden zu ver
deln oder zu ſtreiten. Weil Weſſel, wie Luther, die Über
gung hatte von der Nichtigkeit alles menſchlichen Verdie
vor einem heiligen Gott, von dem allein alles Gute kom
mußte er nothwendig alle die unzureichenden, ja zum Theil
derblichen, Seligkeitsmittel verwerfen, welche die damalige
Pelagianismus durchdrungene Kirche darbot; das Ablaß
konnte ihm alſo nur ein Abſcheu ſeyn. Dieß äußerte er aber
bloß im vertrauten Kreiſe, ſondern, wenn es darauf an
vor Männern aller Art. „Nicht aus Streben nach Sonde
keit," ſchreibt er in einem ſpäteren Briefe [1]) an Jacob H
„ſondern, wie mir ſcheint, von Eifer für Wahrheit hingeriſſen
gezwungen, habe ich nicht erſt heute, ſondern ſchon vor 55
ren häufig zu Paris [2]) vor Gelehrten den Satz aufgeſtellt

1) *Wess.* Opp. p. 876. Womit zu verbinden die Stelle p. 886:
annos XXXIV. Parisiis, dicaciter magis, quam sagaciter, utinam
temere, inter doctissimos quosque crebro sententiam hanc effudi,
tibi nunc effundo. Der ganze Brief iſt gegen die gewöhnliche Vorſ
von den päpſtlichen Indulgenzen gerichtet.

2) Daß Weſſel ſchon in Paris eine entſchieden reformatoriſch
denz hatte und in dieſer Beziehung auch für die Univerſität nicht ohne
tung war, iſt auf eine ausgezeichnete Weiſe anerkannt in einem vom 1
1557 datirten Briefe ſeines Landsmanns, des proteſtantiſchen Theologe
brian van Haemſtede an König Heinrich II. von Frankreich, wo es
Neque enim negari potest multos abusus, alios errore, alios qu
causa receptos esse, quorum emendationem etiam superioribus
flagitarunt docti et boni viri, *in illo ipso doctissimorum virorum
Lutetiae*, quae est praecipuum domicilium doctrinarum toto orbe
rum, Gulielmus Parisiensis, Johannes Gerson, *Wesselus* et alii,
que abusus fatemur a nobis taxari et tolli, ut ostendunt nostrae e
siones. G. Adriaan van Haemstede door J. ab *Utrecht Drosselh*
in Kist en Royaards Archief. D. VI. p. 122.

y mir von Kindesbeinen an lächerlich und unwürdig vorgekom-
en, daß jemand glaube, ein Menſch [der Papſt nämlich] könne
rch ſeinen Beſchluß bewirken, daß etwas Gutes von geringe-
m Werth in den Augen Gottes einen höheren Werth erhalte,
loß durch Zutritt oder Dazwiſchenkunft des menſchlichen Be-
hluſſes."

Noch haben wir, ehe wir Paris verlaſſen, mit Weſſel ei-
en Blick auf den ſittlichen Zuſtand dieſer Univerſität
u werfen [1]). Bei dem roheren Leben jener Zeit überhaupt und
ei den mannichfaltigen Freiheiten der Studierenden mußten viele
usbrüche der Unſittlichkeit und einer wilderen Kraft auf den Uni-
erſitäten vorkommen. Weſſel urtheilt daher von dem auf den
ochſchulen, namentlich in Köln und Paris, herrſchenden Geiſte
icht günſtig; er vermißt das ſittliche, noch mehr das chriſtliche Le-
enselement und äußert ſich darüber nach ſeiner Weiſe, Alles
om bibliſchen Standpuncte zu betrachten, ſo [2]): „Es iſt eine
roße und ſchwere Anklage gegen die Univerſitäten, daß Paulus
u Athen wenig wirkte und mehr Eingang fand in der benach-
arten Stadt Corinth und in Theſſalien, welches damals noch
einahe barbariſch war, als in Attika, wo ſich die Quelle der
riechiſchen Weisheit befand. Das Studium der Wiſſenſchaften
lſo (wenn es ein bloß äußerliches iſt und nicht von einem höhe-
en Geiſte beſeelt) iſt Gott nicht beſonders angenehm. Und in
er That, wie ich zu Köln und Paris gelebt und was ich dort
ſehen habe, das iſt Gott gewiß mehr zuwider [3]), nicht die

1) Vergl. Meiners Hiſt. Vergleichung der Sitten des Mittelalters II, 463.

2) Censura *Wesseli* de studiis Universitatum in ſeiner Schrift de sacram. Poenit. Opp. p. 788 und 789.

3) Sehr ſtarke Klagen über das Sittenverderben auf der Univerſität Paris
ben wir auch bei einem mit den Verhältniſſen völlig vertrauten Manne, bei
erſon in einem Schreiben an die Studierenden des Collegiums von Na-
rra Opp. Tom. I. Pars 1. p. 110—113. Er findet einen Hauptgrund
s Verderbens in den zahlreichen Hofmeiſtern, die ſich nicht gehörig ſtrenge
gen die jungen Leute bewieſen, oder auch ſelbſt Beiſpiele ſchlechter Sitten ga-
nz außerdem beklagt er beſonders auch das Parteiweſen und die Spaltungen

Studien der heiligen Wiſſenſchaften, ſondern das den Studi beigemiſchte Sittenverderben." Weſſel wendet auf die Univer täten an, was in der Schrift erzählt wird, daß die Phariſä und Schriftgelehrten Jeſu widerſtrebten, während viele Zöllu und Sünder ihm nachfolgten: „Denn da ſich jene, die Schri gelehrten, täglich mit dem Worte Gottes beſchäftigen und ih doch nicht gehorchen, ſo wird ihr Sinn verhärtet und gleichſam m einer Hornhaut überzogen und ſie werden dergeſtalt verdorben, da ſie noch ſchlimmer und härter werden als die Zöllner und Sün der, noch ſchwerer zu bekehren ſind und noch ärger der geſunde Lehre widerſtreben, ſo daß ihre Beſſerung immer verzweifelt wird.... Denn," fährt er mit einer Anſpielung auf das gri chiſche Feuer fort, „wie das ein ſtarkes Feuer iſt, welches au unter dem Waſſer fortbrennt, ſo iſt das eine hartnäckige Verdo benheit, welche fortdauert und unerſchüttert bleibt bei täglich Beſchäftigung mit dem Worte Gottes [1])."

In dieſem Sinn und Geiſte bewegte ſich Weſſel auf der Un verſität Paris. Außer Paris beſuchte er noch andere franzöſ ſche Städte, vielleicht nur gelegentlich auf der Durchreiſe, vie leicht auch mit beſonderer Abſicht, um noch mehrere Sitze d Bildung in Frankreich kennen zu lernen. Er ſelbſt ſpricht vo ſeinem Aufenthalt in Lyon und Angers. Von der erſteren Sta erzählt er im Vorbeigehen, daß er dort ein merkwürdiges Be ſpiel von der Treue eines Hundes geſehen, der, auf dem Gra ſeines Herrn das Leben beſchließend, ſich vom Thieriſchen z Würde eines Liebenden erhoben habe und ihm ſelbſt oft als mal nendes Vorbild rührender Hingebung vor die Seele getret ſey [2]). In Angers aber, wo damals eine Univerſität blüht

auf der Univerſität Paris. Über die Ausgelaſſenheit von pariſer Studierend damaliger Zeit vergl. auch *Crevier* Hist. de l' Univ. de Paris III, 220 ff.

1) *Wess.* Opp. p. 789.

2) *Scal.* Medit. Exempl. 1. Opp. p. 354 und 55. In dem Sprengel von Lyon wurde im Mittelalter auch ein Hund, der für das Kind ſeines Herrn kämpfend geſtorben war, von der naiven Frömmigkeit des Volkes als Märty rer und Kinderheiliger verehrt. S. *Steph. de Borbone* in *Echard* Script Ord. Praed. I, 193. Haſe K. Geſch. §. 253.

eint er öffentliche Vorträge gehalten und ſeine freieren Über-
ugungen vom Ablaß mit Erfolg vertheidigt zu haben [1]). Von
m Aufenthalte Weſſels in Paris ſelbſt iſt bisher wie von etwas
unterbrochenem die Rede geweſen; indeß müſſen wir einen
ppelten Aufenthalt unterſcheiden. Zuerſt verweilte er nach der
gabe der älteren Biographen ungefähr 16 Jahre in Paris,
nn reiſte er etwa 1470 nach Italien und hierauf finden wir
n in der Hauptſtadt Frankreichs wieder in dem Jahre, wo der
auptſchlag gegen den Nominalismus geſchah und auch Reuch-
n in Paris war, nämlich 1473. Aber nur auf kürzere Zeit.
an könnte annehmen, daß er als Nominaliſt wegen der mißli-
chen Lage ſeiner Partei Paris verlaſſen habe [2]). Wenigſtens

1) De Sacram. Poenit. Opp. p. 780: Valde in ambiguo fluctuaret
idea nostra, si illi credendum, qui ipsemet saepe errat: ut in et ex De-
cretalibus convinci potest, et Rabineus *Andegavis* publice in cathedra
rguenti mihi confessus fuit, inquiens: Si haec ita sunt, universum no-
trum fundamentum falsum est. In Angers war ſchon in älterer Zeit
ine Lehranſtalt, auf welcher zum Theil ſehr berühmte Männer gelehrt hatten,
unter andern Berengar; ſeit dem J. 1364 aber war daſelbſt eine Univerſität
ingerichtet, die ſich beſonders in der Jurisprudenz auszeichnete. *Bulaei* hist.
Univ. Paris. t. IV. p. 381.

2) Über die Zeit des Aufenthaltes Weſſels in Paris geben Hardenberg
nd der Verf. der Eff. et Vit. p. 17. an, eum plus minus sedecim annis
Parisiis versatum esse. Sie berühren auch Beide die Sage, daß Weſſel we-
gen ſeiner freimüthigen Äußerungen aus Paris vertrieben worden ſey. Har-
denberg nimmt an, daß Weſſel von Paris nach Rom in Geſellſchaft des
zum Papſte beſtimmten Franz v. Rovere gereiſt ſey und bemerkt, dieß reime
ſich nicht mit einer Vertreibung aus Paris; hätte dieſe ſtatt gefunden, ſo
müſſe ſie an den Schluß eines zweiten Aufenthaltes Weſſels in Paris geſetzt
werden. Die ganze Sache ſcheint ſehr zweifelhaft. Eher möchte ſich Weſſel
freiwillig zurückgezogen haben. Daß er ſich in Paris Gegner erweckte, war
ganz natürlich, auch iſt Hardenbergs Angabe nicht unwahrſcheinlich, daß
r hier a malevolis et invidis zuerſt Meiſter des Widerſpruchs genannt wor-
en; die Erzählung von ſeiner förmlichen Vertreibung aus Paris jedoch ſcheint
n den ausſchmückenden Sagen in Weſſels Leben zu gehören; wäre ſie hiſtoriſch,
) hätten wir dafür gewiſſere Bürgſchaft, Hardenberg aber hatte darüber
ie etwas von den Vertrauteren Weſſels gehört. Eff. et Vit. p. 17. Noch
emerke ich, daß in dem mehrfach angeführten Codex Monac. fol. 4. bei der

zugeben, weil ihm dazu das ſpeculative Talent und der
Schwung der Phantaſie abging, weil er zu feſt im bibliſch
tiſchen Chriſtenthum ſtand, und weil es ihm weit größeres B
niß war, das Heil lebendig individuell, in hiſtoriſcher Wirk
zu erfaſſen, als es in philoſophiſcher Begründung durch A
pfung an allgemeine Ideen zu ſuchen, ſo dürfen wir doch zuv
lich vorausſetzen, daß unter ſolchen Umgebungen ſeine ſchon v
dene Liebe zur platoniſchen Philoſophie bedeutend verſtärkt

Beſonders wichtig aber wurde das Leben Weſſels in I
und namentlich in Rom für ſeine reformatoriſche D
weiſe. Auch hier erinnert er an Luther, nur daß bei
der Aufenthalt in Italien noch einflußreicher war, weil d
bei ihm in eine ſpätere Lebensperiode fiel, länger dauerte u
mit bedeutenderen Perſonen in Berührung brachte. Sch
Paris war er vermuthlich mit Franz von Rovere bekannt.
ſer war auch mit Beſſarion ſo befreundet, daß ſie häufig i
ſelben Wohnung lebten und Beſſarion ſelten eine Schrift he
gab, ohne das Urtheil des Franz von Rovere vernommen z
ben [1]). Weſſel reiſte vielleicht in Geſellſchaft des Franz
Rovere nach Italien. Dieſer, damals General der Fran
ner, ſoll ſich bemüht haben, auch Weſſel für den Orden z
winnen. Weſſel habe widerſtrebt, aber die Verbindung mi
einflußreichen Manne benutzt, um ſeine Überzeugungen üb
Misbräuche der Kirche freier und ſicherer äußern zu kö
Wenn ſich dieſe Angaben auch nicht verbürgen laſſen [2]),
doch unzweifelhaft, daß Weſſel mit Franz von Rovere in
bindung ſtand. Nun geſchah es aber, daß dieſer bisherige F
ciskaner-General im J. 1471 als Sixtus IV. Papſt w
Er war nächſt Nicolaus V. (den Weſſel auch ſchon gekannt

1) *Muratori* Rer. Ital. Scriptor. T. III. pars 2. p. 1054. Die
weisſtelle ſ. unten.

2) Wir finden ſie indeß ſchon bei Hardenberg und dem Bas
Effig. et Vit. p. 17., und es iſt bei ihrer innern Angemeſſenheit keine Ur
ſie mit Dudin de Script. eccl. t. III. p. 2707 für bloße Träumereien
erklären.

[1])) und Pius II., einer der gelehrteſten Päpſte ſeines Jahr-
3, hatte auf mehrern italiäniſchen Univerſitäten ſtudiert
ehrt, und ſich durch Schriften, Predigten und practiſche
eit von Stufe zu Stufe bis zur höchſten Würde empor-
et[2]). Zwar befleckte er den päpſtlichen Stuhl durch meh-
würdige Regentenhandlungen, unter denen ſeine Theil-
an der Verſchwörung der Pazzi's obenan ſteht, durch eine
Härte des Characters, die ihm gegen Ende ſeines Lebens
ahren Volkshaß zuzog, und durch das verderbliche Bei-
3 Nepotismus, welches er ſeinen Nachfolgern hinterließ,
r erwarb ſich auch unverkennbare Verdienſte durch Ver-
ung Roms, Erweiterung der vatikaniſchen Bibliothek und
ralen Schutz, den er den Künſten und Wiſſenſchaften an-
i ließ. Weſſel war mit ihm bekannt geworden zu der
a er ſich nur als Gelehrter auszeichnete, und ehe er jene
hen Eigenſchaften als Nachfolger Petri entwickelte. Als

Dieſe Bekanntſchaft Weſſels, die auch durch Franz von Rovere ver-
rweſen ſein ſoll (*Hardenb.* — Effig. et Vit. p. 17.), iſt jedoch we-
ahrſcheinlich. Nicolaus V. (Thomas von Sarzano) ſtarb ſchon 1455.
Eine alte Biographie Sixtus IV. findet ſich in *Muratori* Rerum Ital.
'om. III. pars 2. p. 1053 — 1058. Sie iſt unvollendet und anonym.
i hält den berühmten Barth. Platina für den Verfaſſer. Es wird
onders die Gelehrſamkeit Sixtus IV. gerühmt. Er habe die vorzüg-
ehranſtalten beſucht und auf den berühmteſten Univerſitäten mit gro-
all geleſen, ſo daß damals kaum ein Gelehrter in Italien gelebt habe, der
a Zuhörer geweſen. Testatur hoc (heißt es S. 1054) praeceptor
h. Argyropylus, testatur Bonfranciscus Arlatus, aliique permulti.
m quoque frequenter audivit *Bessarion* Cardinalis Nicaenus, cujus
itate ita delectatus est, ut eodem persaepe contubernio usi sint,
edere Nicaenus ipse unquam voluerit, quod non hujus lima prius
io emendatum esset. Über das Verhältniß zu Weſſel findet ſich,
rwarten iſt, in der Biographie nichts. Aber eine Beziehung zu Hein-
Zomeren iſt angedeutet. Unter den Schriften, die Sixtus noch
inal, alſo vor 1471, geſchrieben, wird S. 1056 folgende aufgeführt:
etiam *de futuris contingentibus* propter altercationem Lovaniae
inter *Henricum* quemdam virum doctum et omnes Scholasticos
nses.

er den päpſtlichen Stuhl beſtieg, befand ſich Weſſel in R
Sixtus IV. bewahrte Weſſel'n die Zuneigung, die ihm
von Rovere geſchenkt hatte, und Weſſel behauptete
ſeits eine ſchöne Unabhängigkeit und Selbſtändigkeit
habenen Gönner gegenüber. Leider iſt uns über dieſes
hältniß nicht viel Einzelnes überliefert. Aber gerade daß
ſel in ſeinen Schriften ſich der Verbindung nicht rühmt,
mehr ſeine ganze Stellung gegen das Papſtthum beweiſt,
er ſich in keiner Weiſe blenden ließ. Er ſoll vielmehr in
verloren gegangenen Schrift Sixtus IV. wegen ſeines poli
Benehmens und beſonders darüber, daß er nicht bloß von
ſteten, ſondern ſogar von zu leiſtenden Eiden entbunden,
getadelt haben[2]). Ob Weſſel auf Sixtus einen Einfluß
geübt[3]), wiſſen wir nicht; bei Einer Regentenhandlung
Papſtes iſt es nicht unwahrſcheinlich: er beſtätigte im J. 1
die Brüder des gemeinſamen Lebens. Was das Verhältniß
ſchen beiden am meiſten characteriſirt, iſt eine Anekdote,
ganz dem Geiſte Weſſels entſpricht, daß wir ſie kaum bezw
können[4]); auch ſoll ſie Weſſel ſelbſt gern erzählt haben.

1) Wir wiſſen von Weſſel ſelbſt, daß er anno penultimo Pauli d. h.
in Rom war, Opp. p. 886. Alſo wird er vermuthlich auch, da er Sixt
noch als Papſt ſah, beim Wechſel der päpſtlichen Würde dort geweſen
Paul II. ſtarb und Sixtus IV. folgte 1471.

2) Die Nachricht findet ſich bei Dudin de Scriptor. eccles. t.
p. 2710. Die urſprünglich deutſch geſchriebene Schrift Weſſels ſoll geh
haben de Subditis et Superioribus, seu Quod subditi non usquequ
suis Rectoribus obedire cogantur.

3) Manche nehmen ſogar an, Weſſel ſey des Papſtes Leibarzt ge
Ubbo Emnius in ſ. Hist. Rer. Frisiacar. L. XXX. p. 457 berichtet
allgemein, Weſſel ſey eines Papſtes Arzt geweſen. Dieß könnte wohl nur
tus IV. ſeyn. Maurling S. 38 und in der 6ten Beilage S. 114—
hält es für wahrſcheinlich. Ich will die Nachricht von Weſſels medicini
Kenntniſſen überhaupt, wofür alte und unverwerfliche Zeugniſſe vorhanden
nicht beſtreiten, aber die beſondere Angabe, daß er päpſtlicher Leibarzt
ſen, die aus ſpäterer Zeit ſtammt, könnte zu den Übertreibungen in W
Leben gehören.

4) Sie wird bezweifelt von Dudin und Brucker. Der Erſte

mlich Franz von Rovere Papſt geworden, forderte er Weſſel'n, : ihm ſeine Ehrerbietung bezeigte, auf, ſich eine Gnade auszu- ten. Weſſel erwiederte mit beſcheidener Freimüthigkeit: „Hei- ſter Vater, Ihr wißt, daß ich nie nach großen Dingen ge- ebt habe, aber da Ihr nun die Stelle eines oberſten Prieſters d Hirten auf Erden bekleidet, ſo wünſche ich, daß euer Ruf rem Namen entſpreche, und daß Ihr euer erhabenes Amt ſo rwaltet, daß, wenn einſt jener Erzhirte kommt, deſſen höch- r Diener Ihr hienieden ſeyd, er dann ſage: Ei du frommer d getreuer Knecht, gehe ein zu deines Herrn Freude, und Ihr rauf getroſt ſagen könnet: Herr, fünf Pfunde haſt du mir ge- ben, ſiehe hier fünf andere Pfunde, die ich dazu gewonnen be." Als darauf der Papſt bemerkte, dafür habe er zu for- n, Weſſel möge jetzt für ſich etwas erbitten, ſprach Weſſel: Nun ſo bitte ich, daß Ihr mir aus der vatikaniſchen Bibliothek ie griechiſche und hebräiſche Bibel gebet." Das ſoll geſche- n, fuhr Sixtus fort, aber du Thor, warum haſt du dir nicht n Bisthum oder etwas dergleichen ausgebeten? „Weil ich deſſen cht bedarf," ſchloß Weſſel[1]). Er empfing auf Befehl des Pap- s eine Bibel, und dieſe merkwürdige Handſchrift ſoll noch län- re Zeit in dem Nonnen-Kloſter zu Gröningen aufbewahrt wor- n ſeyn, wo Weſſel einen Theil ſeiner letzten Tage zubrachte[2]).

Daß Weſſel am Sitze der Hierarchie und im Umgange mit

---

erhaupt im Leben Weſſels hyperkritiſch. So beſtreitet er unter andern de- riptor. eccl. t. III. p. 2707 Weſſels Aufenthalt in Rom, von dem wir s Weſſels eigenem Munde wiſſen. Für den gegenwärtigen Fall haben wir : Hardenberg einen um ſo unverwerflicheren Zeugen, als er ausdrücklich merkt: Hoc (Wesselus) ipsemet consuevit narrare. Scharfſinnig iſt die emerkung Muurlings S. 37, daß ein Wort des Alexander Hegius einem Briefe an Weſſel wohl auch eine Anſpielung auf jene Thatſache ent- lten könne, wenn er nämlich ſagt: Plus enim semper tibi placuere aurea rba, quam aurei nummi; wiewohl die Worte auch ohne dieſe ſpecielle Be- hung einen ganz guten Sinn haben.

1) Die Anekdote iſt auch poetiſch behandelt von Hagenbach.

2) Vit. et Effig. Prof. Gron. p. 18. Der, in der Mitte des 17ten Jahr- underts lebende, Verfaſſer will noch ſelbſt Fragmente des Codex geſehen haben.

höheren Kirchenbeamten ſeine Überzeugungen nicht verleugnete, geht auch aus ſeinen eigenen Mittheilungen hervor. Er erzählt uns einen Vorfall, der ihm unter der Regierung Pauls II., alſo zu der Zeit begegnete, da er den Papſt noch nicht ſelbſt zum Freunde hatte, wo er ſeine Grundſätze vom Ablaß, wie in Paris, ſo auch in Rom vor Männern aus der Umgebung des Papſtes unumwunden ausſprach [1]). Bei dieſer und andern Gelegenheiten erfuhr er denn auch, daß die Geiſtlichen in der Nähe des päpſtlichen Hofes in ſolchen Dingen noch weit freier dächten, als er ſelbſt. Dieſe hatten dabei nicht, wie unſere Reformatoren und ihre Vorgänger, einen frommen tiefgewurzelten Glauben zu bekämpfen, ihr Kopf hatte nicht einen inneren Kampf mit dem Herzen zu beſtehen, ſie hatten ſich ſchon von vorne herein der ganzen Religion entledigt, und wandelten nun allerdings ſehr leicht und ſcherzend zwiſchen allen Vorurtheilen dahin; aber dafür hatten ſie auch nichts mehr, was ihnen wahrhaft heilig war, und mit keiner Sache war es ihnen tiefer und redlicher Ernſt. So lernte Weſſel, wie Luther bei ſeinem kurzen Aufenthalt in Rom, die innere Leere und Hohlheit, das tiefgewurzelte Verderbniß der hohen Hierarchie kennen, und wenn ihn die Wiſſenſchaft Italiens anzog, ſo mußte ihn das herrſchende Kirchenthum um ſo mehr abſtoßen. Er kehrte geſtärkt in ſeiner reformatori-

1) Weſſel erzählt die Sache nicht eben ſehr elegant in ſ. Briefe an Hoeck. Opp. p. 886 und 87. Ich ſetze ſeine eigenen Worte her. Nachdem er bemerkt, daß Magistri nostri Parisienses *Wilhelmus de Phalis*, *Joannes de Bruxella*, *Joannes Picardus* gegenwärtig geweſen, fährt er fort: Invitato mihi (sic) per Cubicularium Papae, Henricum *Dalman*, in Camera Parlamenti prandentibus nobis, per jocum dixit Magister Wilhelmus de Phalis in aurem Joannis de Bruxella: Vellem nunc adesse Magistrum nostr. *Jacobum Schelwert;* et subriserunt ambo, ut Cubicularius verbi et risus causam quaereret, et illo causam dante, propter meam singularem de Indulgentiis opinionem, non parum ex loco illo agitato mihi, solatiose satis Cubicularius hoc accepit, inquiens, *non hoc novum esse.* Quin etiam postea *Curiales ipsos audivi plenis verbis in meam sententiam consentientes, et id liberius, quam ego.*

n Geſinnung zurück und ſcheint keine Neigung gehabt zu ha-
, Rom wieder zu beſuchen [1]).

Von dem Aufenthalte Weſſels in andern italiäniſchen Städ-
wiſſen wir nichts Genaueres. Gewiß iſt, daß er in Flo-
nz und Venedig war [2]). In Florenz mußte ihn das neu
ebte Studium der platoniſchen Philoſophie anziehen. Aber er
ıte hier auch den italiäniſchen Character von der nachtheiligen
ite kennen. Er preiſt ſeine ſchlichten Landsleute zu Zwoll glück-
, daß ſie nicht ſo zu rechnen verſtünden, wie die gewandten
rentiner [3]). In Venedig wohnte er dem merkwürdigen Acte
er Unterſuchung päpſtlicher Commiſſarien über das Leben und
Wunder des Patriarchen von Aquileja bei [4]), wie ſie regel-
ßig vor einer Canoniſation ſtatt fand, und überzeugte ſich,
eine ſolche geregelte Heiligſprechung, wenn gleich noch auf
em ſehr unſicheren Fundamente ruhend, doch beſſer und ſiche-
ſey, als wenn die Sache bloß der ſchwankenden Volksmei-
ıg anheimfalle.

Weſſel ſoll auch in Griechenland und Ägypten ge-
en ſeyn, natürlich von Italien aus. Für das Erſtere beruft
n ſich auf die Äußerung Weſſels, er habe den griechiſchen Ari-
eles in Griechenland ſelbſt geleſen, für das Andere gleichfalls
einige überlieferte Ausſprüche von ihm: er habe vergeblich
Ägypten alle ſalomoniſche Schriften und anderes Verlorenge-

1) Weſſel ſoll nach der Angabe des Joh. Acronius in dem Dedica-
tionsſchreiben zu den Werken des Regnerus Prädinius Baſel 1563. S. 5.
erhin von einem Papſte, ſey es nun Sixtus IV. ſelbſt, der 1484 ſtarb,
von ſeinem Nachfolger eingeladen worden ſeyn, wieder nach Rom zu kom-
, aber dieſe Aufforderung höflich abgelehnt haben. Die Sache wäre mög-
, mag aber als zweifelhaft dahingeſtellt bleiben.

2) Dieß ergibt ſich nicht nur aus den Worten eines Lobgedichtes, womit
ſein Freund, Antonius Liber, bei ſeiner Rückkunft begrüßte:

Nec te Roma potens, nec te Florentia bella,
Nec Venetus precibus te retinere potest;

ern auch aus Stellen ſeiner eigenen Schriften.

3) Scal. Medit. I, 13. Opp. p. 212.

4) De Magnitud. Pass. cap. 63. Opp. p. 583.

gangene aus der hebräiſchen Literatur geſucht, und als ihm einſt ein Schüler eine ſchwierige Frage vorgelegt, habe er geantwortet: warte bis ich zum zweitenmale aus Ägypten zurückkehre, dann will ich dir Rede ſtehen. Man wird ſich kaum enthalten können, hier einige Zweifel zu hegen [1]). Nicht nur, daß die Überlieferungen ſchwankend ſind, auch innerlich iſt keine große Wahrſcheinlichkeit vorhanden. Wozu ſollte Weſſel damals in das unruhige Griechenland gereiſt ſeyn? Was er dort ſuchen konnte, fand er ebenſo gut und bequemer in Italien, das gelehrte Griechenland in Männern und Büchern. Unter und mit Griechen, in griechiſcher Umgebung konnte er den Ariſtoteles auch in Italien leſen, und das allein wollte er wahrſcheinlich mit den angeführten Worten ſagen. Die Reiſe nach Ägypten ſcheint vollends fabelhaft; wenn Weſſel dem fragenden Zuhörer wirklich jene Antwort gab, ſo mochte dieß ein ſprichwörtlicher oder ſcherzhafter Ausdruck ſeyn.

Geſchichtlich begründet dagegen iſt, daß Weſſel einige Zeit nach ſeinem Aufenthalt in Italien ſich in Baſel befand. Er ging zuerſt von Italien aus nach Paris, dann nach Baſel. Nur iſt auch dieſer Thatſache das Falſche und Übertriebene beigemiſcht, daß Weſſel das basler Concil beſucht und auf dieſer wichtigen

1) Die Nachricht von Weſſels Reiſe nach Griechenland findet ſich zuerſt bei Gerh. Geldenhauer in ſ. Berichte über Weſſels Leben, die von der Reiſe nach Ägypten bei Hardenberg. Bezweifelt wird die Sache ſchon vom Verf. der Eſſig. et Vit. p. 15, dann von Bayle, Brucker u. a. Weſſel ſelbſt ſpricht nirgends davon, während er auf ſeine übrigen Reiſen und Aufenthaltsorte häufig anſpielt. Poſitiv dagegen zu ſprechen ſcheinen die Worte eines Zeitgenoſſen, Paulus Pelantinus, wenn er in ſeinem Epicedium auf Weſſel ſagt:

Et nisi sors claudum, pedibusque tulisset iniqua,
Aegyptum durum *superasset* et ostia Nili.

Zwar iſt superasset zweideutig; es könnte auch heißen: er würde noch über Ägypten hinaus gereiſt ſeyn; doch iſt, wie mir dünkt, eher ſo zu überſetzen: er würde ſelbſt die Beſchwerden einer Reiſe nach Ägypten ertragen haben. Auch ſcheint mir die innere Unwahrſcheinlichkeit der Sache unter damaligen Verhältniſſen zu groß, um ſie glaublich zu finden. Ausführliche Erörterungen darüber gibt Muurling Beil. 4. S. 108—112.

Verſammlung durch Ertheilung ſeines Rathes und Disputationen eine bedeutende Rolle geſpielt habe [1]). Dazu war Weſſel, ſelbſt in den letzten Jahren des basler Concils, noch zu jung. Hiſtoriſch wiſſen wir bloß dieß, daß er im J. 1474 oder 75 ſich wieder mit Reuchlin in Baſel zuſammenfand und ſein früheres Verhältniß mit demſelben fortſetzte, außerdem auch wohl andere Jünglinge zur Kenntniß des Alterthums und ſeiner Sprachen anleitete [2]). Ein beſonderes Moment im Leben Weſſels bildet dieſer Beſuch in Baſel nicht. Weit wichtiger iſt ſein Aufenthalt in Heidelberg, den wir daher ausführlicher ſchildern.

Die Univerſität Heidelberg war beinahe gleichzeitig mit der kölner gegründet; die Beſtätigungsbulle wurde von Urban VI. im J. 1385, die Stiftungsurkunde vom Pfalzgrafen

1) Gewährsmann iſt zwar ſchon Hardenberg und dann der Verf. der Effig. et Vit. p. 27. Allein die chronologiſche Schwierigkeit iſt überwiegend. Das Concil ſchloß ſeine basler Sitzungen am 19ten Mai 1443. Damals war Weſſel höchſtens 24 Jahr alt. Man müßte aber doch wohl auch vorausſetzen, daß er einige Zeit vor dem Schluß auf der Kirchenverſammlung geweſen. Dann war er aber noch viel zu jung, um ein ſolches Gewicht zu haben. Zugleich wird erzählt, er ſey mit Franz von Rovere nach Baſel gekommen; das paßt aber auch nicht in das Leben dieſes Mannes. Vergl. *Bayle* Diction. t. IV. p. 2868. ed. 3. Muurling S. 34. u. a.

2) Über die Anweſenheit Reuchlins in Baſel ſ. Mayerhoff S. 10. 11. Das Zuſammenſeyn Weſſels und Reuchlins in dieſer Stadt berühren von älteren Schriftſtellern Melanchthon, Martin Simon und Joh. Saxo. Der Erſtere ſagt in der Vorrede zu Agricola's Dialect. Declam. t. I. p. 249: Fuerat (Agricola) aliquamdiu familiaris civi suo Basilio Groningo, Theologo Parisiensi, quem reversum ex Gallia Basileae *Capnio* etiam se audivisse dicebat. Der Letztere in ſ. Orat. de vita Rud. Agricolae ibid. p. 602: Lutetia pulsus propter taxatas superstitiones venit (Wesselus) Basileam..., arrabatque Capnio, eum Theologiam et Graecas et Ebraicas literas eodem empore tradidisse studiosis, si qui eum audire cupierant. In den letzteren Worten ſcheint zugleich eine Andeutung zu liegen, daß Weſſel in Baſel nicht öffentlich, ſondern privatim lehrte, woraus ſich auch erklärt, daß er in den Acten der Univerſität nicht vorkommt. Brucker hat daher keinen Grund, wegen dieſes Umſtandes den Aufenthalt in Baſel zu bezweifeln. Es ſind außerdem noch zu vergl. *Majus* vit. Reuchl. p. 13. 154. *Aling* Hist. Eccl. Palat. p. 9. *Seckendorf* Hist. Luth. I. 226. Muurling S. 42—47.

Ruprecht im J. 1386 ausgefertigt [1]). Die heidelberger Hochſ
wurde ganz nach dem Muſter der pariſer eingerichtet, um ſo m
da ihr erſter Rector, der als nominaliſtiſcher Theologe beka
Magiſter Marſilius von Inghen [2]), früher Lehrer in Pari
weſen war. Von Köln unterſchied ſie ſich dadurch, daß
ſchon vermöge der ganzen Anlage ein ſolches Vorherrſche
Theologie nicht ſtatt fand; vielmehr entwickelte ſich Alles ſ
indem die Univerſität zwar den damaligen Verhältniſſen ge
unter der Aufſicht des Biſchofs von Worms als oberſten S
ters ſtand, aber doch nicht wie Köln an dem Biſchoffitze ſ
ſondern unter den Augen eines ſchützenden Fürſten. Eben
mals aber ſorgte ein trefflicher Herr, umgeben von edlen
einſichtsvollen Rathgebern, für die Blüte der Hochſchule.
ter der mehr kriegeriſchen Regierung Friedrichs des S
reichen, des Helden der Pfälzer, war die Univerſität
nicht vernachläſſigt worden [3]), aber doch weniger beo
und gefördert. Sein Nachfolger aber, Churfürſt Phil
der Aufrichtige (Ingenuus), ſelbſt in Wiſſenſch

1) Die ältere Literatur zur Geſchichte der Univerſität Heidelberg
man vollſtändig verzeichnet in Fr. Pet. Wund Beiträge z. Geſch. der H
Univerſität. Mannh. 1786.

2) Über ihn handelt Car. Casim. *Wund de Marsilio ab Inghen*,
Universit. Heidelb. Rectore. Heid. 1775. und Joh. *Schwab* Syllabus
Heidelb. quatuor seculor. Heidelb. 1786. p. 1—6., wo man auch a
dere Schriften findet. Marſilius war höchſt wahrſcheinlich auch ein Ni
der, denn unter den verſchiedenen Vermuthungen, die es über ſeinen G
ort gibt, iſt die wahrſcheinlichſte, daß man bei Inghen an ein (noch
denes) kleines Dorf in der Diöceſe von Utrecht zu denken habe.

3) Friedrich der Siegreiche regierte 1449—1476 und
mer noch genug, um von den Nachkommen auch als ein Freund der U
geprieſen zu werden. Er beſtätigte die Freiheiten der Univerſität, v
ihre Einkünfte, ſorgte für Ordnung und Ruhe, verkürzte die Vacanz
weiterte die Freiheit öffentlich zu leſen, veranlaßte häufigere Diſpu
verſchönerte die Bibliothek und widmete ſie mehr dem allgemeinen G
Vergl. Kremers Lebensgeſchichte Friedrichs I. Mannheim 1766. 2
S. 523—526. Urkundenbuch S. 469. u. a. C. Cas. *Wund* de
progr. facultatis jurid. in Acad. Heidelb. Progr. II. p. 3—11. Hei
und Fr. Pet. Wund Beitr. z. Geſch. der Heid. Univerſ. S. 90 ff.

ht unerfahren, freigebig und liebenswürdig im Umgang, ver-
gte ſeit dem Antritt ſeiner Regierung im J. 1476 den ſchönen
an, die ausgezeichnetſten Männer Deutſchlands in ſeiner
ihe [1]), auf ſeiner Univerſität zu verſammeln, und die ganze
ſtalt, beſonders die theologiſche Facultät, zu neuer Blüte zu er-
ben. So repräſentirte Heidelberg den friſchen, aufſtrebenden
iſt der Zeit und ging einer höheren Bedeutſamkeit entgegen,
ihrend Köln, dem Obſcurantismus verfallen, im Sinken be-
iffen war.

Um zur Regeneration der Hochſchule mitzuwirken, ſoll nach gemeiner Ausſage der Churfürſt auch unſern Weſſel nach Hei-berg eingeladen haben. Daß Weſſel früher ſchon vortheilhafte erbietungen von Heidelberg aus empfangen hatte, wiſſen wir s ſeiner eigenen Angabe [2]); damals lehnte er ſie ab, weil ſein ch jugendlicher Sinn ſich mehr zu dem Hauptkampfplatze der loſophiſchen und theologiſchen Syſteme hingezogen fühlte. Es aber ſehr denkbar, daß ſich ſpäter unter der Regierung eines dern Fürſten ein ähnlicher Antrag wiederholte und daß er ihm n Folge leiſtete [3]). Wenigſtens wurden unter Philipp man-

1) Joh. Saxo ſagt von ihm in ſeiner Rede de vit. Rud. Agric. in lanchth. Declam. t. 1. p. 600: *Philippus*, ut erat splendidus et non lis literarum, et magna comitate praeditus, volebat aulam habere or-am literatis hominibus. Anderes in meiner Memoria Dalburgii p. 31. t. 13.

2) S. oben S. 317 u. 318.

3) Hardenberg und der Verf. der Eff. et Vit. ſehen den Aufenthalt eſſels, von dem es ſich hier handelt, vor ſeine Reiſe nach Paris. Ihnen fol-t Goez in der Comment. de Wess. p. 8, Bayle, Schröckh u. a. ß ſie im Irrthume begriffen ſehen, ergibt ſich ſchon aus dem oben S. 317. geführten. Weſſel empfing damals eine Einladung nach Heidelberg, nahm aber nicht an. Vielleicht machte er einen Beſuch in Heidelberg, woraus ſich Verwechſelung erklären ließe. Der Fehler der genannten Schriftſteller geht h daraus hervor, daß ſie einerſeits den längeren Aufenthalt Weſſels in Hei-berg ſo frühe, und doch andererſeits den Churfürſt Philipp als Berufenden en; dieſer kam aber erſt 1476 zur Regierung. Das Richtigere gibt Heinr. ltzing, bekanntlich ſelbſt eine Zeit lang (1618—23) Profeſſor in Heidel-rg, der in ſeiner Historia Eccleſiast. Palat. p. 132. ſagt: Factum autem

che mit Weſſel gleichdenkende Männer nach Heidelberg ge
Als Einwendung kann nicht dienen, daß Weſſel nach der
gabe einiger älteren Schriftſteller keine beſtimmte Beſoldu
Heidelberg empfing [1]), denn erſtlich iſt dieſe Überlieferung
nicht vollkommen ſicher, und dann kommt derſelbe Fall auch
damaliger Zeit, namentlich in Heidelberg vor, wohin unter a
Dionyſius Reuchlin, der Bruder des vielberühmten, ohne
halt als Lehrer der griechiſchen Sprache berufen wurde [2]). D
Zweifelsgründe gegen dieſe Berufung Weſſels nicht entſcheid
die Berichte darüber aber, daß er ſie wirklich angenommen,
den älteren Schriftſtellern allgemein und zuſammenſtimmend
ſo tragen wir kein Bedenken, den Aufenthalt Weſſels in Hei
berg unter Churfürſt Philipp als Thatſache anzunehmen [3]).

A. C. 1477, ut *Philippus*, Elector Palatinus, de restauranda Acade
Heidelbergensi sollicitus, quae inde a prima fundatione viris doctissi
et clarissimis fuerat nobilitata, *Wesselum* ad Professionem Theologic
Heidelbergam vocaret, quo quidem ipse animo obsequendi profectus e
Caeterum hoc ipsi a Proceribus scholae permissum non est, quod titu
Theologiae non haberet... Relicta cathedra Theologica, ad Philosoph
se contulit, et aliquamdiu literas Graecas, Hebraicas, Latinas et Phil
sophiam docuit; eaque in professione primam quasi sementem jecit p
rioris doctrinae, non dissimulans, quid in recepta formula confessi
et cultus desideraret. An Alting ſchließt ſich Seckendorf an in ſ. Com
ment. de Luth. p. 226. und Hottinger in der Hist. Eccl. t. IV. p.
Ebenſo die ſpäteren pfälziſchen Schriftſteller, wie Struve in ſeiner Pfälzi
Kirch. Hiſtorie Frankf. 1721. S. 2—4. Kayſer in ſ. hiſtor. Schau
der alten berühmten Stadt Heidelberg. Frankf. 1733. S. 109 ff. u. a. Str
und Kayſer identificiren zwar fälſchlich unſern Weſſel mit Johann von
ſtimmen aber ſonſt unter ſich und mit den Älteren überein.

1) Non tamen pactus est de certo stipendio, sed volnit facere e
perimentum et scholae et sui ipsius. So Hardenberg und der Ver
der Eff. et Vit. p. 16. Indeß kann ihre Angabe mit der Verwechſelung
früheren und ſpäteren Rufes Weſſels zuſammenhängen, wodurch ſie ihr
deutung ziemlich verlöre.

2) Erhard Geſch. des Wiederaufbl. B. II. S. 193.

3) Ich habe mich bemüht, aus Handſchriften in der heidelberger
bliothek oder aus Urkunden im Archiv der Univerſität etwas
über Weſſels Aufenthalt in Heidelberg zu erfahren. Allein meine

würde dann das Eintreten Weſſels in dieſen Wirkungskreis ins J. 1477, alſo etwa in ſein 58ſtes Lebensjahr fallen.

Der edlen Abſicht, welche der Churfürſt bei der Berufung Weſſels gehabt hatte, ſtellte ſich die Engherzigkeit der theologiſchen Facultät entgegen. Sie bewirkte, auf den Buchſtaben der Statuten ſich berufend, wahrſcheinlich aber von andern Urſachen als der Liebe zum Geſetze geleitet, daß dem Ankömmling die theologiſchen Vorleſungen unterſagt wurden, weil er noch nicht Doctor der Theologie ſey; und da er ſich nun um den Doctorgrad bewarb, hielten ſie ihm entgegen, er müſſe vorher die Prieſter-

---

ſuchungen waren vergeblich. Zwei Handſchriften der Univerſitäts-Bibliothek, die etwas zu verſprechen ſchienen, täuſchten meine Erwartung. Die erſte: *Historia Reformationis et Mutationis Ecclesiae in Palatinatu sub Philippo*, 206 S. in fol. iſt nichts als ein ziemlich nachläſſig geſchriebenes, aber von ſpäterer Hand durchcorrigirtes Manuſcript von Altings pfälziſcher Kirchengeſchichte. Die andere ſchon im erſten Bande mehrfach gebrauchte: *Historia Universitatis Heidelbergensis*, 228 S. in fol. gibt zwar, wiewohl ohne ſtrenge Ordnung und Zuſammenhang, manche intereſſante urkundliche Beiträge zur Geſchichte der Univerſität Heidelberg (bis zu Ende des 16ten Jahrhunderts), liefert zahlreiche Lebensbeſchreibungen ausgezeichneter Männer, die dort lehrten oder gebildet wurden z. B. des Rud. Agricola, Jac. Wimpheling, Joh. Ökolampadius, Seb. Münſter, Herm. Buſch u. a. — berührt auch, wie wir geſehen, den Inquiſitionsproceß gegen Johann von Weſel, theilt aber über Johann Weſſel nicht das Geringſte mit und nennt nicht einmal ſeinen Namen. Wir ſind daher ganz an gedruckte Quellen gewieſen. Johann Schwab, kathol. Profeſſor der Theologie in Heidelberg, hat 1786 in ſeinem *Syllabus Rectorum* die Rectoren der Univerſität Heidelberg von 1386 — 1786 zuſammengeſtellt. Er gibt Lebensnotizen der merkwürdigeren Rectoren und legt bei vielen Rectoraten eine kurze Liſte der Nobiles et Praecipui bei, die in dieſem Jahre immatriculirt worden. Darunter befinden ſich auch oft Kanoniker, Prediger, Magiſter, Licentiaten und Baccalaurei. Der Name Weſſels kommt nicht vor. Schwab iſt nicht immer ganz genau in ſeinen Angaben (wie er z. B. ſelbſt die Immatriculationszeit Melanchthons nicht richtig meldet), aber die eigene Einſicht in die älteren Matrikel-Bücher hat mich belehrt, daß ſich der Name Weſſel in den Jahren nicht findet, wo man ihn etwa ſuchen konnte. Dieß darf uns jedoch nicht zweifelhaft an Weſſels Aufenthalt in Heidelberg machen. Weſſel konnte weder als Rector der Univerſität, noch als Höherer inſcribirt werden, wir dürfen alſo in dieſen Liſten ſeinen Namen gar nicht erwarten.

weihe haben, ehe er dieſe Würde empfangen könne. Hi
war der unüberſteigliche Damm gegen Weſſel glücklich ge
Denn zur Tonſur wollte er ſich auf keine Weiſe verſt
mit einer Anſpielung darauf, daß ein Prieſter, ohne degrad
ſeyn, nicht am Leben geſtraft werden konnte und viele au
Art der bürgerlichen Strafe entgingen, ſoll er ſcherzend geſa
ben, „er fürchte ſich vor dem Galgen nicht, ſo lange er b
ſundem Verſtande ſey“ [1]). Wer unter den Profeſſoren ſich
ſel beſonders entgegengeſetzt, wird von älteren Schriftſtellern
angegeben. Indeß liegt eine Vermuthung ſehr nahe. Die
poſition gegen ihn ging von der theologiſchen Facultät aus.
ter den Theologen aber war damals der bei weitem angeſe
Doctor Nicolaus von Wachenheim [2]); er war ein wohl
ter, eingewohnter, ja, da er ſchon in ſehr hohem Alter ſtand,
auch eingeroſteter Scholaſtiker und, obwohl Nominaliſt,
ſtrenger Vertreter der Kirchenlehre, als welcher er, wie wi
ſehen [3]), auch noch an dem Ketzerproceſſe gegen Johann von
ſel theilnahm. Dieſer Mann war vermöge ſeiner ganzen
ſtesrichtung ein natürlicher Gegner Weſſels, und da er g
Einfluß beſaß, vermochte er etwas zu thun und mag er au
meiſten gethan haben, um Weſſel von der Theologie hinw

1) Dieſe Erzählung geben Hardenberg S. 4. der Verf. der
Vit. p. 1[illegible]., *Goez* Commentat. de Wess. p. 8. und viele Andere.

2) Nicolaus von Wachenheim (einem damals pfälziſchen,
rheinbairiſchen Orte) lehrte ungefähr 50 Jahre in Heidelberg, zuerſt
Facultät der Artiſten, dann die bei weitem längere Zeit als ordentl. Pro
Theologie, und zwar, wie Tritheim ſagt, velut theologorum princeps
maximo pretio habitus. Er war der Einzige, der nach Marſilius von
ſiebenmal das Rectorat der Univerſität bekleidete. Er ſtarb 1460,
Jahr nachdem er noch als Unterſuchungsrichter dem Proceß gegen Joh.
ſel beiwohnt. Seine Schriften ſind: Quaestiones sententiar. Lib. 1. —
mones et Orat. ad Clerum et Patres. Vergl. *Trithem.* de script.
c. 864. p. 206. und Catalog. viror. illustr. p. 165. Tritheim ſchildert
Nicolaus als Vir in divinis scripturis eruditissimus et in saeculari p
phia egregie doctus, ingenio excellens, clarus eloquio. Einige
Nachrichten von ihm gibt *Schwab* Syllabus Rector. Heidelb. p. 54.

3) Band I. S. 381.

drängen. Zudem ſcheinen ſeine Collegen, unter denen wir Herwig von Amſterdam und Jodocus von Calw gleichfalls als Theilnehmer am Ketzerproceſſe Johanns von Weſel kennen [1]), mit ihm gleichen Sinnes geweſen zu ſeyn. Weſſel alſo, für den kein Raum in der theologiſchen Facultät war, beſchränkte ſich darauf, als Magiſter der freien Künſte Vorleſungen in der philoſophiſchen Facultät zu halten, theils philologiſche über griechiſche und hebräiſche Sprache, theils eigentlich philoſophiſche, wobei er indeß häufig Gelegenheit nahm, auch über die Mängel und Verderbniſſe der Kirche und der theologiſchen Wiſſenſchaft freimüthig zu ſprechen. Damals war in Heidelberg neben andern Schulkämpfen auch der Streit zwiſchen Nominaliſten und Realiſten rege [2]); wir dürfen annehmen, daß Weſſel hier ebenfalls eingriff; nun waren aber die Realiſten die ſtärkere Partei; bloß Nicolaus von Wachenheim wird uns unter den Theologen

1) Ebendaſ. S. 380 und 81.

2) Kayſer in ſ. hiſtor. Schauplatz v. Heidelberg erzählt S. 113: „Sonſten gab es unter dieſem Churfürſten vielerlei unnöthige Zänkerei auf der Univerſität. Es wurde z. E. heftig disputirt, ob der Casus Vocativus ein Suppositum ſey, oder in einer Propoſition anſtatt eines Subjecti könnte geſetzt werden oder nicht? Über welche Frage es nicht allein unnöthiges Gezänk gab, ſondern man kam auch von den Worten zu den Schlägen... Der Streit zwiſchen den ſogenannten *Reales* und *Nominales* wurde auch um dieſe Zeit je länger, je heftiger getrieben und trennte die ſogenannten Burſen von einander. Es waren aber damalen drei Burſen, nämlich die dionyſianiſche Burſe für die Armen, die ſchwäbiſche Burſe und die neue Burſe. Die neue Burſe hielt es mit den *Nominales*, die zwo andern, inſonderheit die auf dem Dionys, mit den *Reales*.“ Mehrfache Notizen über die Streitigkeiten auf der Univerſität Heidelberg zur Zeit Philipps des Aufrichtigen gibt auch die *Historia Universitatis Heidelberg. mscrpta.* Sie erzählt S. 78 den Streit über den Casus vocativus, S. 92 u. 93 über die unbefleckte Empfängniß der Marie, wobei der Churfürſt den Mitgliedern der Akademie aufs ſtrengſte alle Theilnahme unterſagte, u. S. 94 den Kampf zwiſchen den Realiſten u. Nominaliſten, der einen beſonders bedenklichen Character annahm, indem es zuletzt auf gewaffnete Anfälle der Mitglieder verſchiedener Burſen hinauslief. Imo so veniae, ſagt das Manuſcript S. 95, res haec tandem eruperat, ut 40 studiosi Bursae Realistarum conarentur hostiliter expugnare Bursam novam.

als Nominaliſt bezeichnet, was ihn jedoch nicht gehindert den Nominaliſten Joh. v. Weſel verdammen zu helfen; es mithin auch dieſer Parteiſtreit zur Verdrängung Weſſels tragen haben. Wie lange Weſſel auf dieſe Art in Hei wirkte, wiſſen wir nicht genau; es iſt etwa ein Zeitra einigen Jahren anzunehmen. Aber auch dieſe kurze Ar heit des kräftigen Mannes ließ tiefe Spuren zurück[1]); er den erſten Samen der reineren chriſtlichen Lehre aus, d zu Anfang des ſechzehnten Jahrhunderts in fröhlicher Sa aufwachſen ſehen.

Es iſt überall erfreulich, die erſten Lichtpuncte zu ben am meiſten aber in dem eigenen theuren Heimathlande; ſey es mir vergönnt, noch mit wenigen Zügen die Bed von Weſſels Aufenthalt in der Pfalz im Zuſammenhan den Anfängen der Reformation in dieſer Gegend darzu Schon lange vor Weſſel hatte der berühmte Freund und K genoſſe Huſſens, Hieronymus von Prag, bei einer zen Aufenthalt in Heidelberg ums J. 1406 die Geiſter ang er ſchlug an die Auditorien und die Kirchthüren zu St. Streitſätze an, worin er einige herrſchende Dogmen, nam die Transſubſtantiationslehre, angriff und Johann Wikliff als Ketzer ſondern als einen „heiligen Mann" anerkannt wollte[2]); allein man ließ ihn nicht zum Worte komme

1) Wie Weſſel von Heidelberg weggekommen, iſt nirgends beſtim gegeben. Struve S. 3 ſagt: weil er ſich nicht mit den Theologen gen können, ſey er weggegangen. Er beruft ſich dabei auf die We Suffr. Petri de Scriptor. Fris. Dec. VIII. 4. p. 78: Incidit tam controverſiam de religione cum Theologis, ex qua in periculo fuit que relictis Academiis in Patriam se contulit et in privato studio tinuit. Allein die Nachrichten Petri's über Weſſel ſind zu kurz und al gehalten, um für einen ſo ſpeciellen Punct als Quelle zu dienen. Es lich, daß Weſſel wegen wirklicher oder drohender Verfolgungen von He abging, aber beglaubigte Nachrichten liegen uns darüber nicht vor.

2) Wenigſtens kommen dieſe Puncte neben andern mehr metaph unter den Concluſionen vor, quas *Hieronymus* Pariſiis, Colonine, *delbergae* dogmatizavit, legit, tenuit et pertinaciter defendit.

urde ihm als einem anmaaßenden Menſchen alles Leſen, Dis-
utiren und Reſpondiren unterſagt [1]). Glücklicher war ſchon
Beſſel: er durfte doch lehren, und ihm folgte als Fortſetzer
s begonnenen Werkes ein ausgezeichneter Schüler, Rudolph
gricola. Dieſer Landsmann und Freund Weſſels entwickelte
ar eine von Weſſel ſehr verſchiedene Geiſtesrichtung: er hatte
ehr einen ſanften, weichen und lebensluſtigen Sinn, er wen-
te ſich auch in der Wiſſenſchaft mehr zum Schönen, und er-
arb ſich eine vorzügliche Kenntniß der klaſſiſchen Literatur ſo
ie eine darauf gegründete hohe formelle Bildung; Weſſel da-
egen, ſtrenger, ernſter, überall mehr um die Sache als um die
orm bekümmert, betrachtet das, was dem Agricola Zweck war,
ur als Mittel, und lebte ausſchließlich für Verbeſſerung der Theo-
gie und Kirche [2]). Sie verhalten ſich ähnlich wie Erasmus und
uther. So konnte alſo zwar Agricola nicht im vollen Umfange
Beſſels Nachfolger ſeyn; er war auch zunächſt nur für alte Li-
ratur und für die Begründung der nachmals ſo berühmten Bi-
iothek [3]) in Heidelberg thätig; aber gerade in den letzten Jah-
n ſeines Lebens — und dieſe brachte er in Heidelberg zu, wo er
ſt 42 Jahre alt 1485 ſtarb — beſchäftigte er ſich beſonders mit
heologie, und beſtärkte ſich dabei mit neuer Liebe in den Grund-
tzen, über die er ſich früher mit ſeinem väterlichen Freunde
Beſſel verſtändigt hatte. Denn oft hatten Beide in vertrau-
chen Unterhaltungen [4]) die Finſterniß der Kirche, die Entwei-

---

n der *Hardt* Concil. Constant. IV, 645. 646. Royko Geſch. des
anſt. Concils III, 340.

1) Struve Pfälz. Kirch. Hiſt. S. 2.

2) Vergl. die ausführlichere Parallele bei Muurling S. 53.

3) S. außer andern Schriften beſ. Car. Cas. *Wund* de celeberrima
ondam bibliotheca Heidelberg. Heid. 1776.

4) So erzählt uns Goswin von Halen, in früherer Zeit Famulus
Beſſels, ſpäterhin Vorſteher eines Fraterhauſes in Gröningen. Er war häu-
g bei ſolchen Unterhaltungen Weſſels und Agricola's gegenwärtig, erinnerte
h noch im Alter mit freudiger Theilnahme daran und gab Nachrichten darü-
r nach Wittenberg, wahrſcheinlich an Melanchthon; denn von dieſem er-
eit allem Vermuthen nach Joh. Saxo Manches mitgetheilt, was er uns in

hung durch die Meſſe und das Joch des Cölibates beklagt, d
die wahre Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben
ſprochen, den Unwerth menſchlicher Traditionen und die Wi
der heiligen Schrift, als einziger Glaubensquelle, gemeinſ
anerkannt. Dieſe Grundſätze erneuerte nun Agricola in ſein
Gemüth und ſprach ſich dafür ſowohl bei Hofe, wo er in g
ßem Anſehen ſtand, als in akademiſchen Kreiſen aus[1]). Z
Agricola ſchloſſen ſich wieder andere bedeutende Männer a
Er hatte in Heidelberg zwei edle Freunde, die zugleich von Fern
her ſeine Schüler waren, Johann von Dalberg und Dietr
von Plenningen. Unter dieſen leuchtet Dalberg, dam
churpfälziſcher Kanzler und Biſchof von Worms, hervor als d
Muſterbild eines hochgeborenen und hochgeſinnten Pflegers
Wiſſenſchaften für alle Zeiten[2]). Durch ihn vornehmlich w
Agricola nach Heidelberg berufen, er hatte den berühmten H
maniſten, wie einen Bruder, in ſein Haus und an ſeinen Ti
aufgenommen, er war überhaupt ein würdiger Mittelpunct d
regſten wiſſenſchaftlichen Lebens, um den ſich alle bedeutenden G
lehrten, beſonders die Freunde der neuen Tendenzen ſammelt

ſ. Rede über das Leben Agricola's erzählt, die ſich unter den Declamation
Melanchthons befinden. Saxo erkundigte ſich auch in Heidelberg bei ältern
Männern nach Agricola und erfuhr nichts als Gutes von ihm. Melanchth.
Declam. t. 1. p. 600. Ebendaſelbſt beſchreibt er das Verhältniß zwiſchen
Weſſel und Agricola auf folg. Weiſe: Inde cum in Belgicum rediisset Wes-
selus saepe adiit senem Rudolphus, natu minor, sed in literis Latinis e
Graecis eruditior et flagrans studio Christianae doctrinae. Idque ipse
Agricola saepe de se praedicabat, *se quod reliquum esset aetatis, col-
locaturum esse in sacras literas:* qui si vixisset, haud dubie egregiam
operam Ecclesiae navasset. *Quanquam et illa studia Ecclesiae pro-
fuerunt*, quod nostros homines ad meliorem discendi rationem revocavit.
Id meritum non est leve ducendum.

1) *Alting* Hist. eccles. Palat. p. 132. Struve Pfälz. Kirch. Hiſt.
S. 5. Kayſer Schauplatz S. 110.

2) So habe ich ihn darzuſtellen verſucht in meiner Memoria Joh. *Dal-
burgii*, summi Universitatis Heidelbergensis patroni. Heidelb. 1840, wo
die weitere hierher gehörige Literatur angegeben und der Zuſtand der Univerſi-
tät auch noch in andern Beziehungen geſchildert iſt.

entweder ihren Wohnſitz in Heidelberg hatten, wie Vigi-
s (Wacker aus Sinsheim) und Dracontius, oder we-
ens vorübergehend in Heidelberg lebten, wie Conr. Celtes
oh. Tritheim[1]). Dalberg gab auch Veranlaſſung, daß
nderer berühmter Schüler Weſſels, Johann Reuchlin,
n Aufenthalt für einige Zeit in Heidelberg nahm. Zwar
Reuchlin nur kurz daſelbſt und ohne beſtimmt nachweisbare
nahme an der Univerſität, aber gewiß nicht ohne beleben-
Einfluß auf die Studien und die religiöſe Bildung. Es
s uns berichtet, daß ſich Reuchlin in edler Geſelligkeit mit
alberg und Plenningen in Gegenwart des Churfürſten Philipp
er Gegenſtände des Alterthums und der Weltgeſchichte unter-
ielt, aus welchen Unterhaltungen auf des Fürſten Bitte ein Ab-
ß der Weltgeſchichte von Reuchlins Hand entſtand; auch wiſ-
n wir, daß er neben andern Arbeiten ein ſatyriſches Schauſpiel
rfertigte, welches, die erſte Darſtellung dieſer Art in Deutſch-
nd, in der Wohnung des frommen aber heitern und kunſtlie-
enden Biſchofs von Studierenden aufgeführt wurde[2]); aber
s wird gewiß nicht das Einzige geweſen ſeyn, was Reuchlin
Heidelberg that, ohne Zweifel benutzte er zugleich ſeine ſchöne
tellung, um für die Blüte der Univerſität zu wirken und em-
ängliche Gemüther für ein höheres Streben zu entzünden. Nach
m ſind zu nennen Pallas Spangel[3]), deſſen Hausge-
ſſe Melanchthon war, ein beſcheidener Verbeſſerer der herr-
enden Lehrweiſe, der 36 Jahre in Heidelberg wirkte, Jodo-

1) S. über dieß Alles meine eben bemerkte Abhandlung und das dort Ci-
te, vornehmlich die überaus fleißigen Commentationen von Klüpfel de
ta et scriptis Conradi Celtis, Frib. 1827. z. B. über Dracontius S. 167
168, über Vigilius an verſch. Stellen, beſ. S. 155.

2) Mayerhoff Reuchlin u. ſ. Zeit. S. 37. Erhard Geſch. des
iederaufbl. B. 2. S. 189—191. Meine Memoria Dalburgii p. 19 u. 38.
druckt wurde dieſes Schauſpiel unter dem Titel: Jo. *Reuchlin* scenica
ogymnasmata bei Thomas Anshelm zu Pforzheim 1509; ein Exemplar die-
s Drucks befindet ſich auf der münchner Bibliothek.

3) *Alting* Hist. Eccl. Pal. p. 136. Struve Pfälz. K. Hiſt. S. 7.
eyſchlag Leben Brenzens S. 259 ff. Joh. Brenz von Hartmann und
äger B. 1. S. 21.

cus Gallus [1]), ein Zuhörer Agricola's, und der freimüthige Jacob Wimpheling [2]), von Reuchlin als ein Grundpfeiler der Religion geprieſen, der den gewöhnlichen Klerus ebenſowohl durch ſein Vorbild beſchämte, als in kräftiger Rede angriff. Durch dieſe Männer geſchah es, daß Heidelberg zu Anfang des ſechzehnten Jahrhunderts ein beſonders wichtiger Ort für die Wiſſenſchaft überhaupt und namentlich für die Umgeſtaltung der Theologie wurde [3]). Es ſtudierten damals in Heidelberg viele ausgezeichnete junge Männer, die ſpäterhin ſelbſt Zierden der Akademien und kirchliche Reformatoren wurden, vor allen der nachmalige Lehrer Deutſchlands, Philipp Melanthon [4]), außer ihm Martin Bucer, Theobald Billicanus, Johann Brenz [5]), Erhard Schnepf, Martin Frecht, Peter Stumpf und Andere. Im Jahr 1518 kam auch Luther nach Heidelberg und hielt daſelbſt eine merkwürdige, die Gemüther ergreifende, Disputation [6]), wodurch in manche Jünglingsſeele der erſte Funke zu einem fortbrennenden Feuer geworfen wurde. Es zieht ſich in dieſer Gegend von Weſſel an und durch ihn zuerſt entzündet ein Lichtſtreif bis zur Reformation hin, und die trefflichſten Männer, die hier wirkten, können wir als ſeine geiſtigen Nachkommen bezeichnen; ein ſchöner Beweis, wie wichtig auch der kurze Aufenthalt eines großen chriſtlicherleuchteten Mannes an einem empfänglichen Orte iſt.

1) Von ihm ſagt Alting S. 136: Inprimis assentiens doctrinae ejus de Religione, quam ipse Agricola ex *Wesselo* hauserat et deinde illustrarat.

2) Über ihn *Schwab* Syllab. Rector. p. 73. Erhard Geſch. der Wiederaufbl. B. 1. S. 428—467.

3) Hic igitur fructus est illius sementis et institutionis, ſagt Alting, quem Ecclesia et Academia Heidelbergensis ex *Wesselo*, *Agricola*, *Capnione* ac scriptis ipsius *Erasmi* percepit: unde deinde caetera, de quibus in ipsa Reformatione dicendum erit, secuta sunt.

4) Melanchthons Aufenthalt in Heidelberg iſt bekanntlich geſchildert in Joach. *Camerarii* Vit. Melanchth. cap. 3. p. 11. ed. Strobel.

5) Über Brenzen's Aufenthalt in Heidelberg ſ. am vollſtändigſten: Joh. Brenz von Hartmann und Jäger B. 1. S. 18 ff. Auch meine Mittheilungen in den Stud. und Krit. 1841. Hft. 3. S. 591.

6) Struve Pfälz. K. Hiſt. S. 9—15.

Drittes Hauptſtück.

as höhere Alter Weſſels. Charakteriſtik ſeines Weſens im Allgemeinen.

Wir wenden uns zur letzten Lebensperiode Weſſels, die s höhere Mannesalter, ungefähr vom 60ſten bis zum 70ſten bensjahre umfaßt und den Anblick eines ſchönen fruchtreichen irkens in ſtiller Zurückgezogenheit darbietet. Nachdem Weſſel ige Jahre — ich möchte etwa zwei annehmen — in Heidel- g zugebracht, kehrte er, mit Freuden empfangen von ſeinen ndsleuten, deren einer [1]) ihn in einem lateiniſchen Gedichte envoll bewillkommnete, für immer in ſein Vaterland zurück, d ging aus dem unſteten, bewegten Leben in die ruhige, ge- ammelte Thätigkeit über, die ihm jetzt ohne Zweifel Bedürfniß r. Dieſe Zeit brachte er großentheils in einigen Klöſtern zu: ils bei den regulirten Kanonikern auf dem Agnesberge bei oll, theils in dem Kloſter Adwerd in Friesland, theils in ei- m Frauenkloſter zu Gröningen, wo ihm durch Unterſtützung, er auch auf bloße Empfehlung ſeines Gönners, des Biſchofs n Utrecht, David von Burgund [2]), ein bequemer Aufenthalt d ſorgſame Pflege zu Theil ward. In ſchöner Muße, unter ännern, Jünglingen und Frauen, die für ſeine Einwirkung pfänglich waren, beſchäftigte ſich Weſſel nun ganz mit theo-

1) Es war Anton Brye oder Frey aus Soeſt in Weſtphalen (Anto- is Liber, Susatensis), Vorſteher des Gymnaſiums zu Zwoll, um welche An- lt er ſich nach ſeinem Freunde Hegius nicht geringe Verdienſte erwarb. S. urling S. 48. Sein kurzes Carmen panegyricum in laudem et jucun- m adventum ex Italia praestantissimi et admirandi Philosophi M. Wes- li, Groning. findet ſich in *Wesseli* Opp. p. 710.

2) Seit längerer Zeit intereſſirte ſich der Biſchof David von Utrecht r unſern Weſſel und ließ ihm ſeinen kräftigen Schutz angedeihen. Wir ha- n einen Brief des Biſchofs vom J. 1473, worin er Weſſel verſichert, daß, lange er lebe, die Feinde Weſſels nichts vermögen würden. S. unten 379.

logiſchen Forſchungen und Arbeiten oder widmete die freien S
den dem Briefwechſel mit ſeinen zahlreichen Freunden; fa
Schriften und Briefe, die wir von ihm haben, gehören
weisbar dieſer Periode an.

Während Weſſel in der Verehrung edler Zeitgenoſſen
Vorempfindung ſeines Nachruhmes genoß, konnte es ihm
nicht an Widerſachern und Verfolgern fehlen. Es war
möglich, daß ein ſo offener, freidenkender Mann, beſonder
dem damaligen Zuſtande der Kirche, ohne Anfechtungen durch
Welt gehen ſollte. Manche ſcholaſtiſche Lehrer ſahen ihr
dingtes Anſehen bei der Jugend durch ſeinen überwiegenden
fluß zerſtört, andere mußten bei Disputationen und ähnl
Veranlaſſungen ſeine Überlegenheit fühlen, die gewöhnl
Mönche haßten ihn ohnedieß als entſchiedenen Gegner des
glaubens und als aufrichtigen Freund der Wahrheit; ſo wur
ihm in verſchiedenen Perioden ſeines Lebens von dem herrſch
den Klerus, beſonders von den Bettelmönchen Verfolgungen
reitet, deren Umſtände uns nicht genauer bekannt ſind.
drohender Angriff ſeiner Gegner aber muß hier erwähnt wer
weil er Weſſeln zu Äußerungen veranlaßte, die uns noch
Kenntniß vorliegen.

Es war entweder gegen Ende ſeines Aufenthaltes in H
delberg — Manche nehmen an, er ſey eben dadurch veranl
worden, ſich ganz vom akademiſchen Leben zurückzuziehen, -
oder, was wahrſcheinlicher iſt, bald nachdem er in ſeine H
math zurückgekehrt, jedenfalls im Jahr 1479 war es, daß
Inquiſitoren in den Rheinlanden die im erſten Bande ausf
lich erzählte Verfolgung Johanns von Weſel unternahm
Das Reſultat war die Verdammung der Lehren und Schrift
Weſels und die Einkerkerung ſeiner Perſon, trotz geleiſteten
derrufs. Weſſel war mit Joh. von Weſel befreundet, er a
tete ihn [1]), er fand ſich, obwohl in Einzelnem und beſonders

1) In der Schrift de Magnit. Passion. p. 537 nennt er ihn Doct
subtilis. Das vollſtändige Urtheil Weſſels über Weſel ſ. in dem weiter
mitzutheilenden Briefe.

der Art der Polemik von ihm abweichend, doch in der Grundgeſinnung mit ihm einverſtanden; es iſt vorauszuſetzen, daß er bei der Nähe von Heidelberg und Worms und der vielfachen Verbindung zwiſchen beiden Städten in den letzten Jahren auch in perſönlicher Berührung mit ihm geweſen war. Was war alſo natürlicher, als der Gedanke, der Proceß gegen Weſel ſey nur ein Vorſpiel, um dann auch zu Weſſel überzugehen, den man, weil er eine ernſtere Haltung und achtunggebietendere Stellung behauptete, nicht zuerſt angreifen wollte?

So wenigſtens nahm es Weſſel ſelbſt. Die Nachricht von des gleichgeſinnten Mannes Schickſal war bald auch zu ihm gedrungen; zuverläſſige Freunde meldeten ihm, Johann von Weſel ſey zum Feuertode verurtheilt. Weſſel hätte ohne Gefühl ſeyn müſſen, wenn die Sache nicht einen großen Eindruck auf ihn gemacht hätte. Seine Phantaſie ſah in der Ferne ſchon den eigenen Scheiterhaufen lodern. Doch wollte er als Mann, vorbereitet und beſonnen, der Gefahr entgegen gehn. Er ſchrieb daher an einen rechtskundigen Freund, den Magiſter Ludolph van Veen (de Veno) [1], Dekan der Kirche von Utrecht und beider Rechte Doctor. Dieſer Brief [2], aus dem wir auch erſehen, daß Weſſel damals ſchon in den Niederlanden war, mag ſelbſt ſeine Stimmung ſchildern: „Nicht vermöge der unter uns beſtehenden Übereinkunft," ſchreibt er, „ſondern weil beinahe ſchon die Flammen ausgebrochen ſind, bin ich genöthigt, dich anzurufen und um Rath zu fragen, und zwar nicht allein als Rechtsgelehrten und treuen Freund, ſondern auch, was eine beſondere

1) Ludolph van Veen aus Kampen war durch den Biſchof David von Utrecht im J. 1471 Dekan des utrechter Kapitels und Vorſitzer eines Gerichtes (Discus, de schijve, genannt) geworden. Er ſtarb 1508. Vergl. über ihn Muurling S. 74 und das dort Angeführte. Mit dem Gericht, deſſen Vorſitzer Veen war, hatte der Biſchof ſtatt des frieſiſchen und ſächſiſchen Rechtes das franzöſiſche und burgundiſche eingeführt, was viel Unzufriedenheit erregte. S. *Burman* Utrechtsche Jaarboeken III, 109. 184. 474. Lud. van Veen war mit dem Biſchof David genau befreundet, indem alſo Weſſel an ihn ſchrieb, wendete er ſich zugleich an ſeinen mächtigeren Beſchützer, David von Burgund.

2) Er findet ſich in *Wess.* Opp. p. 920.

Fähigkeit zu weiſen Rathſchlägen gibt, als einen ſolchen, der in ähnlichen oder eigentlich denſelben Fällen und Anfechtungen in früherer Jugend ſchon geübt worden iſt, welche auch mir nun, wie ich fürchte, bevorſtehen. Du haſt gehört von der großen Gefahr, in welcher jener ehrwürdige Mann, Magiſter Johann von Weſel, ſchwebt. Wenn ich nun gleich, wie du häufig von mir gehört, ſeine übertriebenen und für das Volk anſtößigen Ungereimtheiten [1]) misbillige, ſo iſt doch die Gelehrſamkeit und der Scharfſinn dieſes Mannes ſo groß, daß ich nicht umhin kann, ihn zu lieben und an ſeinem Schickſale Theil zu nehmen. O wie viel beſſer wäre es für ihn geweſen, auf unſere Weiſe, wie ich es oft in Paris unter uns ausgeſprochen, vorher die Kämpfe der Realiſten und Formaliſten zur Übung durchgemacht zu haben, und dann erſt, nicht unvorſichtig, nicht unvorbereitet, ſondern wie von einer Burg und Warte die künftigen Angriffe heran kommen zu ſehen. Ich vernehme von meinen vertrauteſten Freunden, er ſey zum Feuertode überwieſen; das mag nun zwar unrichtig ausgedrückt ſeyn, denn wer in einer Disputation überwieſen wird, der erkennt ſeinen Irrthum an; und dann iſt er entweder nicht hartnäckig oder, wenn er es war, ſo hört er auf, es zu ſeyn. Wie dem aber auch ſey, es ſchmerzt mich das Schickſal des Mannes, und eines ſolchen Mannes. Schon früher hat mich häufig ſeine unüberlegte und kühne Ausdrucksweiſe mit Beſorgniß erfüllt; denn wiewohl ſie einen gewiſſen Anſtrich von ſchulmäßiger Feinheit und vielleicht auch bisweilen von katholiſcher Wahrheit (Rechtgläubigkeit) hatte, ſo lag doch etwas ſehr Gehäſſiges darin, ſolche Dinge vor das ungelehrte Volk und die unverſtändige Menge zu bringen mit großem Anſtoß der einfältigen Gemüther. Ich vernehme außerdem von denſelben Freunden, der Inquiſitor werde ſogleich nach Beendigung jenes Proceſſes auch zu mir herab [2]) kommen, um zu unterſuchen. Wenn ich nun in dieſer Sache auch den Proceß nicht fürchte, ſo

1) Vergl. B. 1. S. 333.

2) den Rhein herab, deutet unverkennbar auf den damaligen Aufenthalt in den Niederlanden.

rd es doch viel Unruhe, Verdacht, Koſten, Mühſeligkeiten zu ragen geben, und beſonders Verleumdung, namentlich von eiten des Abtes vom alten Berge und einiger kölner Lehrer, f deren Haß und Neid, ich ſpreche ja zu einem Erfahrenen, aus deinen eigenen Schickſalen leicht ſchließen kannſt. Um n durch dieſe Angriffe, wenn ſie ſolche im Schilde führten, f trocknerem Grunde und mit leichterem Fuße hindurch zu ndern, dazu erwarte ich deinen Rath, wie man die Sache ran kommen zu laſſen und ihr zu begegnen habe. Und zwar warte ich, daß du mir deine Begegniſſe in ähnlichen Fällen id deine Rathſchläge aufs ſchleunigſte meldeſt, damit nicht ein ötzlicher Überfall mich unbewaffnet und unkundig gerichtlicher efahren überraſche. Schreibe mir alſo raſch, damit du den ürſtenden reichlich erquickeſt, da ich mich nicht weniger auf die eisheit deiner Rathſchläge, als auf die Gerechtigkeit meiner ache verlaſſe. Ich fürchte keine Gefahr, der ich für ie Reinheit des Glaubens entgegen gehen könnte; ır bleibe die Verleumdung ferne. Alles dieß, wie ich es dir rtrauensvoll mitgetheilt, ſo bitte ich es vor Andern geheim zu lten. Zwoll, den 6ten April [1]).“

In dieſem Briefe ſpricht ſich zwar allerdings der Muth eines wingli oder Luther nicht aus, aber doch ein männlicher, chriſt- chfeſter Sinn, welcher vor der kommenden Gefahr nicht flie- n, ihr aber auch nicht unvorbereitet entgegen gehen will. In- ß ſcheint das Erwartete nicht eingetreten zu ſeyn. Weſſel ieb unangetaſtet; denn was einige ſpätere Schriftſteller [2]) von nem Proceß und Widerrufe Weſſels fabeln, beruht auf offen- rer Verwechſelung mit Johann von Weſel. Die Inquiſito- n mochten bei unſerm Weſſel geringeren Erfolg erwarten,

1) ohne Zweifel des Jahres 1479, denn im Februar dieſes Jahrs fand r Inquiſitionsproceß gegen Johann von Weſel ſtatt. Das Inquiſitionsge- cht verſammelte ſich in Mainz Feria sexta post purificationem. *D'Argen- é* p. 292.

2) z. B. *Wharton* in Append. ad Cav. Hist. Lit. fol. 154. *Du in* Nov. Bibl Auct. Eccles. T. XII. p. 106. *Goez* Commentat. de Joh. Vess. p. 13 und 14. und mehrere Andere.

theils wegen ſeiner Perſönlichkeit, theils ohne Zweifel auch, weil ihm der Biſchof David von Burgund ſeinen beſondern Schutz angedeihen ließ. Da Weſſel in der ſpäteren Lebensperiode überhaupt in einem genaueren Verhältniß zu dieſem Prälaten ſtand, ſo iſt es erforderlich, denſelben etwas näher zu charakteriſiren, wobei wir jedoch bevorworten müſſen, daß es ungerecht ſeyn würde, auf eine durchgreifende Geiſtesverwandtſchaft zwiſchen Gönner und Schützling zu ſchließen.

David von Burgund [1]), ein natürlicher Sohn Herzog Philipps des Guten und Halbbruder Karls des Kühnen, ward unter dem Einfluſſe ſeines Vaters, nachdem der Papſt die ordnungsmäßige Wahl Gisberts von Brederode verworfen, zum Bisthum von Utrecht erhoben und unter dem Schutze der Waffen in ſeine Würde eingeſetzt. Er war der 55ſte Biſchof von Utrecht und regierte von 1456 bis 1496, alſo ungefähr 40 Jahre. Während dieſer langen Regierungszeit ſcheint er anfänglich eine würdigere Stellung behauptet zu haben, dann aber von Stufe zu Stufe herabgeſunken zu ſeyn, ſo daß er zuletzt unbetrauert von ſeinen Unterthanen ins Grab ſtieg [2]). Zwar wird an ihm gerühmt ein großmüthiger und liberaler Sinn, ein reger Eifer für Vertheidigung der Religion und kirchlicher Rechte, ein lebhaftes und thätiges Intereſſe für Kunſt und Wiſſenſchaft [3]);

1) Eine chronikartige Darſtellung vom Leben dieſes Biſchofs gibt Wilh. *Heda* Historia Episcopor. Ultraject. notis illustr. ab Arn. *Buchelio*, Jcto Bat. Ultraj. MDCXLII. p. 291—315. Der Verf. der Anmerkungen beſchuldigt S. 307 Heda, welcher Kanonikus zu Utrecht war und unter burgundiſcher Herrſchaft lebte, daß er den Biſchof David übertrieben lobe, doch leuchten auch aus Heda's Erzählung und aus den Thatſachen ſelbſt die mannichfaltigen Fehler Davids hinlänglich hervor. Außerdem iſt über David zu vergl. *Burman* Utrecht. Jaarboeken D. II.

2) Am Schluß ſeiner Biographie ſagt Heda p. 306: Frigida erat inter ipsum et Trajectanos amicitia. Und p. 294: Cum in fine, sive senii taedio affectus, sive illorum culpa, qui a consiliis astabant, minus placide regebat, beneficia priora facile cessere in oblivionem. Vergl. auch S. 305, wo bemerkt iſt, das Volk habe dem Biſchof nur unicum egregium facinus toto tempore regiminis sui zugeſchrieben.

3) Heda a. a. O. S. 292.

aber zugleich wird ſelbſt von denen, die ihn im Ganzen vertheidigen, eingeräumt, daß er der Liebe ergeben, unmäßig im Zorn, mißtrauiſch gegen einflußreiche Prälaten und Große, übertrieben traulich gegen Leute geringern Standes, deren Treue er erprobt zu haben glaubte, und nicht frei von einer Art franzöſiſchen Leichtſinnes geweſen [1]). Mehr darnach ſtrebend, ſich furchtbar, als beliebt zu machen, gewann er auch die Liebe ſeiner Unterthanen nicht und mußte mehrfache Empörungen derſelben erleben [2]). Auch ſeine Gegner behandelte er mit Härte, ja er ward beſchuldigt, ſich eines Hauptwiderſachers, des Herrn von Brederode, durch Gift entledigt zu haben [3]). Seine Macht war am blühendſten, ſo lange ſein gewaltiger Halbbruder Karl der Kühne lebte. Seit dem Tode deſſelben 1476 ſank er in den Augen des Volkes [4]). Zuletzt wurde er alterſchwach und ließ ſich wie ein Kind beherrſchen. Er war ſo ſchwankend und haltungslos, daß er heute widerrief, was er geſtern beſchloſſen. Dabei litt er beſtändig am Podagra [5]). Es war alſo eine Befreiung für ihn und die Seinen, daß er am 16ten April 1496 ſtarb.

Wie verſchieden dieſer Mann von Weſſel war, bedarf keiner Ausführung. Zweierlei aber ſcheint es geweſen zu ſeyn, was ſie trotz dieſer Verſchiedenheit zuſammenführte: die Liebe zur höheren Bildung und der Sinn für kirchliche Verbeſſerungen. Das lebhafte Intereſſe für Kunſt und Wiſſenſchaft und die große Li-

---

1) Heda S. 293: Plus aequo indulsit amori, et iracundiae intemperans erat. De Praelatis aut Nobilibus, qui auctoritate aut potentia praestabant, suspectam continue gerens solicitudinem, malens timeri quam amari, gallica levitate non omnino carens, infimosque aliquos ad consilia ea privata admittebat.

2) a. a. O. S. 296. 297.

3) S. 294. Praefectus de Bredenroede . . . brevi post obiit, suspicione, uti aliqui volunt, extinctus veneni.

4) 294: Quae cadente Carolo cessarunt. Declinabat etiam Episcopi auctoritas, ita quod ejus in populum, et populi erga ipsum affectio deinceps elanguit.

5) S. 306: Bei ſeinem Podagra ſoll ihm Weſſel, der auch als ärztlicher Rathgeber Davids bezeichnet wird, Bäder in lauer Milch verordnet haben.

beralität gegen ihre Pfleger rühmen an David auch ſeine entſchiedenſten Tadler [1]). Er erfreute ſich, wie Leo X, am Umgange mit ausgezeichneten Männern; er wollte den Glanz ſeines Hofes durch Geiſt und Geſchmack erhöhen; eine gewiſſe kirchliche Pracht, eine gute Kirchenmuſik, für welche er ſich eine zahlreiche Kapelle von Sängern hielt [2]), und eine gewählte Umgebung von Gelehrten ſchmeichelten ſeinem Ehrgeiz und gewährten ihm Genuß. Schon deßwegen hatte er Weſſel, als einen geiſtreichen und berühmten Mann, gern bei ſich. Dabei ſcheint er auch, ſoweit ſie ſein Intereſſe nicht gefährdeten, kirchlichen Reformen nicht abgeneigt geweſen zu ſeyn. Er wollte den Klerus verbeſſern und deßhalb die Geiſtlichen einer öffentlichen Prüfung unterwerfen. Hierbei machte er jedoch ſchlimme Erfahrungen: ein Examen, das der Biſchof anſtellte, lieferte das traurige Reſultat, daß von dreihunderten nur drei gut beſtanden; ein Anweſender bemerkte, „die Zeit ſey nicht darnach, um Theologen, wie Auguſtin und Hieronymus, zu liefern," worauf David unwillig verſetzte: „aber auch keine Eſel und Abgründe von Unwiſſenheit [3])." Um einen ſolchen Augiasſtall reinigen zu helfen, dazu wäre allerdings Weſſel der beſte Rathgeber geweſen, aber der Biſchof ſelbſt beſaß zu wenig ſittliche Energie, um etwas Nachhaltiges durchzuſetzen.

Der Verlauf des Verhältniſſes zwiſchen Weſſel und David von Burgund liegt uns nicht vollſtändig zur Einſicht und Beurtheilung vor. Das früheſte Denkmal ihrer Verbindung iſt ein Brief Davids vom J. 1473 [4]); der Biſchof wünſcht Weſſel'n zu ſich, um mit ihm über Alles zu ſprechen und jemanden

1) So der Verf. der Anmerkungen zu Heda, Buchel, S. 307. Anmerk. p. wo mehrere Autoren angeführt ſind, die Davids Liberalität bezeugen.

2) Heda S. 294. 306 und beſonders S. 292, wo es heißt: Oblectatus etiam Musica in tantum, ut publico aere cantorum coetum pro oratorio suo aleret.

3) M. *Schoockius* de Bonis Eccles. p. 435. Muurling S. 75 und 76.

4) Der Brief iſt zuerſt abgedruckt bei *Schoockius* (welcher Schriftſteller noch mehrere ungedruckte Briefe von David von Burg. beſaß) de Bonis Eccl. p. 433. dann bei Muurling S. 45.

zu haben, „an dem er ſein Gemüth laben könne.“ Dann verheißt er ihm ſeinen Beiſtand mit kräftigen Worten: „Ich weiß“, ſagt er, „daß Viele dich zu verderben ſuchen; das wird nimmermehr geſchehen, ſo lange ich mit dir am Leben bin.“ Von da an genoß Weſſel, wie es ſcheint, ununterbrochen des Biſchofs Gunſt und Schutz. Wir können es ihm nicht verargen, daß er in ſeiner Lage davon Gebrauch machte. Die letzten ſchlimmen Zeiten des Biſchofs erlebte Weſſel nicht mehr, denn er ſtarb ſechs Jahre vor ſeinem Beſchützer.

Da ſich Weſſel früher redlich durchgekämpft hatte und die oben erwähnte Gefahr glücklich vorüber gegangen war, ſo wünſchte er nun die noch übrige Lebenszeit der wiſſenſchaftlichen und frommen Betrachtung zu widmen, nach außen hin aber in Frieden zu leben[1]). Weſſel erkannte den Werth ſowohl des thätigen als des beſchaulichen Lebens, eines jeden an ſeiner rechten Stelle. Er hat ſich darüber in einer ſeiner Schriften[2]) ausführlich ausgeſprochen. Er ſtellt, ganz im Sinne des Thomas von Kempen und andrer Myſtiker, das active Leben unter dem Bilde der Martha, das contemplative unter dem Bilde der Maria dar; jenes iſt die Eusebia, die thätige Frömmigkeit, die nach außen wirket, dieſes die Theosebia, die unmittelbare Richtung der Seele auf Gott, die ſich in das Göttliche verſenkt und darin ganz befriedigt iſt; beide ſind Schweſtern, beide weihen dem Erlöſer ihre Liebe und genießen die ſeinige, beide beziehen ſich auf Gott und haben etwas Göttliches, aber das Theil, welches Maria erwählt, iſt das beſſere, man ſchreitet alſo vom activen Leben zum contemplativen als dem höheren fort. „In der That“, ſagt er[3]), „das beſte Theil iſt das der Maria, welches

1) Es geſchah wahrſcheinlich erſt in dieſer Zeit, daß er ſich ſein Symbolum wählte: *bene qui latuit*, denn auf ſein früheres Leben würde es nicht gepaßt haben. Jene Worte ſind als das Symbol Weſſels angegeben Athenae Belgicae ed. *Swertius*. Antwerp. 1628. p. 700.

2) In der *Scala Meditationis*, Pars. 1. Cap. 1. sqq. Opp. p. 194—197.

3) a. a. O. S. 195.

aber nicht Allen gegeben iſt und welches niemand kennt, a
wer es empfangen hat; weil Martha es nicht empfangen h
ſo erkannte ſie auch nicht die Seligkeit deſſelben: deßhalb gla
ſie, indem ſie über das nicht Erkannte als über ein nicht V
handenes urtheilte, die Schweſter ſey müßig, ... aber der H
Jeſus, der lieblichſte Schiedsrichter zwiſchen den beiden lie
den Schweſtern, liebevoll gegen beide, weil er der Vater be
und der begeiſternde Urheber ihrer beiderſeitigen heiligen P
iſt, gibt die Entſcheidung mit ſo weiſer Rückſicht nach be
Seiten hin, daß er die eine in ihrer ſchönen Dienſtleiſtung lob
anerkennt und in ihrer Unwiſſenheit belehrt, und doch die M
ria vorzieht, weil ſie gleichſam in höherem Dienſte das W
Gottes in ihre Geiſteswohnung aufgenommen hat, währ
Martha nur das fleiſchliche Wort in die äußere Wohnung au
nommen und mit ſichtbarem Brode geſpeiſet hat ... Die Frömm
keit um Gottes willen, aber nicht mit unmittelbarer Beziehu
auf Gott, iſt im Geiſte der Martha; die Frömmigkeit in ſi
Beziehung auf Gott im Geiſte der Maria." Weſſel, der üb
haupt jede äußerliche Übung vollkommen zu würdigen verſta
wußte wohl, daß äußere Stille und Abgeſchiedenheit nicht ſc
an ſich zur Vollkommenheit führe, daß auch bei dem Stillſch
gen eines Karthäuſers[1]) die Gedanken innerlich zerſtreut u
herſchweifen, und bei der Lebensordnung eines Pythagoräe
die Wurzeln des Böſen im Gemüthe fortwuchern könnten;
legte deßhalb auch keinen ſo großen Werth auf die mönchiſ
Übungen und Tugenden, wie Gerhard Groot und de
ganze Schule, allein er wußte dabei doch den hohen Werth
innerlichen Stille, der wahren von einem göttlichen Frieden du
leuchteten Gemüthsruhe zu ſchätzen. In einem wildbewe
empörten Gemüthe kann nach ſeiner Meinung das Göttliche n
wohnen und er gebraucht häufig[3]) die Stelle des Jeſajas

1) Scal. Medit. I, 9. p. 206 und 207.

2) Ebendaſelbſt Cap. 10. p. 207.

3) z. B. Scal. Medit. I, 7. p. 203.

4) Jeſ. 57, 30.

der Gottloſe iſt wie ein brauſendes Meer, das nicht ſtille ſeyn kann." Dagegen preiſt er die friedevolle heitere Ruhe des wahren Weiſen [1]): „Wie ruhig die wahre Weisheit ſey, lehrt das Beiſpiel derer, die ſich ihr gewidmet haben; denn je mehr ſie dieß thun, deſto ruhiger ſind ſie. Die wahre Weisheit genießt der höchſten Ruhe, ohne deßhalb müßig zu ſeyn, denn ſie ſtreut reichlich und im weiteſten Raume den Saamen zu dauernder Frucht aus, ſo daß ſie in der That für etwas Göttliches gehalten werden muß, da ſie bei ſolcher Ruhe doch ſo wirkſam iſt ... Und wie heiter die Weisheit ſey, zeigt die ſtete und feſte Freudigkeit derer, die ohne Zerſtreuung, Jubeln und Lachen, alle gemeine Luſt als verführeriſch verſchmähen, weil ſie dieſelbe für unwürdig und befleckend halten. Wie bedürfnißlos ſie ſey, wie genügſam, wie reich in ſich ſelbſt, wie mit ſich ſelbſt zufrieden, das lehrt das Verlangen des Weiſen, welches, wenn nicht die Schwäche und die Bedürfniſſe der Körpers im Wege ſtänden, immer nur darauf gerichtet wäre, der Weisheit obzuliegen, zu ſehen und zu ſchmecken, wie lieblich der Herr iſt... Und ſo wie Gott Alles, was er gemacht hat, durch das Wort gemacht hat, ſo würde auch der Weiſe, der ein Bild Gottes auf Erden iſt, alle Stämme, Nationen, Reiche und Völker in einen beſſeren glückſeligen Zuſtand umbilden, wenn nur deren Lenker und Fürſten ſein ermahnendes Wort hören wollten, wie er ſelbſt innerlich die Lehre der Weisheit hört, ſo daß er nicht bloß zur Einſicht gelangt, ſondern auch mit Freudigkeit Gehorſam leiſtet. Der Dürſtende freut ſich nicht ſo ſehr der klaren Quelle, der hungernde nicht des dargebotenen Brodes, und der Liebende nicht über frohe Botſchaft aus fernem Lande, wie ſich der Weiſe freut eines verborgenen, ruhigen, treuen, zuverläſſigen, fruchtbaren, heiteren, verſtändigen Geſpräches [2]) mit ſeiner Meiſte-

1) Scal. Med. I, 4. p. 197.

2) Die contemplativen Stimmungen, bei denen ſich etwas Eigenthümliches in Weſſels Gemüth entwickelte, waren ihm ſo wichtig, daß er ſich häufig auch ganz genau die Zeit und den Ort derſelben bemerkte, und ſelbſt in wiſ-

rin, der Weisheit[1])." In dieſem Sinne glaubte Weſſel ſ
ſein Leben mehr zu ſtiller Betrachtung hinlenken zu müſſen; d
gab er dabei eine würdige Thätigkeit durch Schrift und W
nicht auf, nur hatte dieſelbe einen ruhigeren, abgeſchl
neren Character. Häufig beſuchte er ſeine Freunde und empf
ihre Beſuche. Faſt jedes Jahr pflegte er nach der Stätte ſ
Jugendbildung, nach Zwoll und dem nahen Agnesberge, zu w
dern; hier umgab ihn das Andenken an die alte Zeit und an j
nen väterlichen Freund Thomas, und nirgends in ſeinem V
terlande ſoll Weſſel lieber verweilt haben[2]). Der Ort war d
auch deßhalb gelegen, weil ſein Schutzherr, David von B
gund, jährlich mehrere Monate in dem benachbarten Vollenhov
zubrachte, ſo daß ſie ſich dann leicht erreichen konnten[3]). A
dieſem Lieblingsaufenthalte der Jugenderinnerungen begab ſ
Weſſel gewöhnlich nach dem Kloſter Adwerd, wo er viele Freun
und Schüler hatte und deren immer neue gewann.

Die reiche und ſchöne Abtei Adwerd oder Aduard[4]

ſenſchaftlichen Betrachtungen darauf zurückkam. So Scal. Medit. III, 7. p
275. und I, 17. p. 216 u. 17.

1) Die Stelle erinnert an Suſo; aber wie verſchieden ſind Beide, Su
ſo und Weſſel, in ihrem inneren Verkehr mit der himmliſchen Weisheit
jener ein poetiſcher Liebhaber, dieſer ein verſtändiger Freund.

2) Hardenberg ſagt in ſeinen fragmentariſchen Notizen, nachdem e
des Collegium Agnetanum, als Aufenthaltsortes des Thomas, erwähnt:
Quod Wesselus propterea reverenter colebat et nullo loco libentius
quam illic erat, quotiescunque apud nostrates versabatur. Cod. Mona
fol. 12.

3) Ebendaſelbſt unmittelbar nachher.

4) Daß Kloſter Adwerd oder Adwert (eigentlich Ade- oder Oude-Eck,
das alte Werth, in der Sprache des Volkes Auert), zwei Stunden von Grö
ningen im ſogenannten Weſterquartier, war ſeiner Zeit eine ſehr berühmt
durch Reichthum der Güter, Schönheit der Gebäude, beſonders der Kirche
und Wichtigkeit der Bibliothek ausgezeichnete Abtei, iſt aber jetzt nicht m
aufgehoben, ſondern zum Theil zerſtört. Die Kirche ſteht noch, die jetzig
Predigerwohnung iſt ein Theil des alten Kloſtergebäudes, der größte Theil der
Bibliothek iſt im 16ten Jahrhundert ein Raub der Flammen geworden, da
wenige Gerettete der Bibliothek der Akademie zu Gröningen einverleibt. Di
aus einer Mittheilung des Herrn Paſt. van Senden. — Für uns iſt d

der jetzigen Provinz Gröningen zeichnete sich, außer andern
rrlichkeiten, besonders durch ihre Unterrichtsanstalten aus; es
r daselbst eine Art Akademie, die aus ganz Friesland stark
ucht wurde; in einer niedrigeren Schule wurden die Jüng-

d besonders merkwürdig durch seine Schulanstalten. Es hatte zwei Schulen,
eine innerhalb der Klostermauern, die andere, de roode School genannt,
dem Flecken Bedum; eine war für die Anfangsgründe, die andere für hö-
Studien in der Philosophie und Theologie. Ob die Schule in Adwerd
oder die zu Bedum die höhere war, ist zweifelhaft, das Erstere behaup-
die Hist. Episcopat. Gron. p. 32 und 46. *Oudheden* en Gestichten van
on. p. 218 und 347. und *Muntinghe* Orat. in ducent. Natal. Acad. Gron.
82., das Andere Hardenberg in der Vit. Wess. p. 18. Die Schule zu Ad-
rd war so besucht, daß nach Hardenberg einst in einem Sommer nicht we-
er als 90 Todesfälle unter den Studierenden und Lehrern vorgekommen seyn
n. Berühmte Lehrer zu Adwerd waren im 13ten Jahrh. Richard de
usto, ein gelehrter Engländer, der früher in Paris gelehrt hatte, 1266
rb und der Klosterbibliothek einige von ihm verfaßte philosophische Schriften
interließ; und Emanuel, früher Bischof von Cremona, ein Mann aus gräf-
hem Geschlecht, der wegen der Parteikämpfe der Welfen und Gibellinen sein
Vaterland verließ, und als er die herrliche Klosterkirche in Adwerd betrat, sei-
n Bischofstab auf den Boden setzte mit den Worten: haec requies mea; er
lebte in Adwerd noch 30 Jahre und † 1298. Hardenb. S. 28. Neuere Schrif-
n s. bei Muurling S. 59. Außerdem Hofstede *de Groot* Gesch. der
Broederenkerk te Gron. p. 13. *Hoogstraten* Woordenbock s. v. Auwert.
Brucherus Gedenkbock van Stad en Lande p. 293. u. *Oudheden* p. 110
u. 189. Das im 15ten Jahrh. etwas verfallene wissenschaftliche Leben stellte
Wessel mit Erfolg her. Der Lebensbeschreiber Wessels, Albert Harden-
berg, lebte selbst einige Jahre in der Abtei Adwerd. An ihn schreibt ein an-
derer Verehrer Wessels, sein ehemaliger Famulus, Goswin van Halen,
über den damaligen Zustand des Klosters Folgendes: Deinde gratulor tibi
etiam et toti monasterio Adwerdensi, cui spero honori eris, et pristinam
eruditionem per te ac tui similes restitui. Novi *Adwerdiam* ante annos
quadraginta et eo plures: tum doctum virum si quaesivisses, hunc in Adw.
invenisses, aut alibi nusquam in tota Phrisia. Erat ea tempestate Ad-
wert non tam monasterium, quam Academia. Horum mihi testes essent,
si superessent, Rodolphus *Agricola*, *Wesselus* Groningensis, Guil. *Fre-
dericus Pastor*, Joh. *Oestendorpius*, qui adhuc superest, Rod. *Langius*
Monasteriensis, Paul. *Pelantinus*, Alex. *Hegius* . . . et alii, qui totas
hebdomadas, ne dicam menses, in Adwert diversari soliti sunt, ut vel
dirent vel discerent, unde et doctiores et meliores quotidie efficerentur.

linge in den Anfangsgründen der Wiſſenſchaften unterrichtet einer höheren waren gelehrte Profeſſoren, die ſie in der Ph ſophie und Theologie bildeten. Dieſe Schulen waren ſelbſt einem ſehr blühenden Zuſtande geweſen und hatten ebenſo berü Lehrer als zahlreiche Schüler gehabt; damals aber waren etwas in Verfall gekommen. Weſſel bemühte ſich, ſie wi herzuſtellen; anfänglich ſah er ſich dabei von dem wohlgeſi Abte Heinrich Rees unterſtützt, aber nach deſſen Tode n den ihm Hinderniſſe in den Weg gelegt. So oft Weſſel in werd war, ſuchte er auf die Mönche und auf empfängliche Jü linge zu wirken. Er ermunterte ſie zur Erlernung des Heb ſchen, erklärte ihnen die Pſalmen, zeigte ihnen die Fehler Vulgata, beantwortete die Fragen und Schwierigkeiten, die ihm vorlegten, und las ihnen bisweilen mit lauter Stim Stellen aus dem hebräiſchen Grundtext vor, wobei freilich Mönche nichts Anderes thun konnten, als die fremden Töne ſtaunen. Weſſels Bemühungen blieben nicht ohne Erfolg. werd vereinigte eine Zeitlang alle gelehrten Männer Friesla und der Nachbarſchaft. „Es lebten damals", berichtet uns ziemlich gleichzeitiger Schriftſteller [1]), „nicht wenige Vorbi des reineren Mönchthums in jenem Kloſter, wenigſtens ſo la Weſſels Andenken daſelbſt heilig gehalten wurde und ſeine Sc ler noch am Leben waren, deren ich ſelbſt wenigſtens fünfz gekannt und geſprochen habe. Ich habe deren auch nicht we theils in benachbarten Klöſtern, theils im Gebiete von Gro gen und Weſtfriesland, theils im Kloſter Sibbeciloa [2]) und derwärts kennen gelernt; aber die Mönche zu Adwerd äußer ſich am offenſten über Weſſel."

Ebenſo beſtrebte ſich Weſſel überall auf Jünglinge zu w ken und den Saamen des Beſſeren in ihre Seelen zu ſtreuen.

---

1) Hardenberg in der Vit. Wess. p. 17.

2) Sibbeciloa oder Zibekelo lag in der Parochie Hardenberg in der Pr Overyſſel und wurde auch wohl U. l. F. Convent zu Galiläa genannt. D Geſchichte des Kloſters findet man in H. v. R. (Ryn) Oudheden en Gesti ten v. Deventer, Kampen etc. fol. p. 640—48.

chte ſie auf das Mangelhafte und Verderbliche der herrſchen- theologiſchen Lehrart aufmerkſam, wies ſie von den neueren eologen hinweg zu den Quellen des heidniſchen und chriſtli- n Alterthums, und bereitete in den jugendlichen Geiſtern eine ôhere theologiſche Zukunft vor, an der er nicht zweifelte, ob- hl er auf dieſelbe nur hinſchaute, wie Moſes in das gelobte nd, ohne ſelbſt das erſehnte Gebiet zu betreten. Wie Lu- er, bei dem dieß jedoch etwas Leichteres war, nicht bloß weil ſpäter lebte — die Zeit eilte damals ebenſo raſch vorwärts, ie jetzt — ſondern weil er in noch höherem Grade die ſchöpfe- che Kraft einer neuen Theologie in ſich trug, ſo verkündete eſſel mit höchſter Beſtimmtheit den baldigen vollkomme- n Sturz der Scholaſtik. Einem ſeiner liebſten Schüler, Jo- ann Oeſtendorp[1]), nachmals Kanonikus bei St. Lebuin zu eventer, ſagte er, als ihn dieſer wegen ſeiner Studien um Rath agte: „Mein wackerer junger Freund, du wirſt es noch erle- en[2]), daß die Lehre des Thomas und Bonaventura und der ndern neueren dialectiſchen Theologen deſſelben Schlages von

1) Johann Oeſtendorp oder Oſtendorp war Kanonikus bei St. Lebuin i Deventer und zeichnete ſich durch ſeine Beredſamkeit aus; auch ſtand er nach egius der Schule zu Deventer vor. Gerh. Geldenhauer, der auch ein Schü- r von Hegius war, nennt Oeſtendorp als ſeinen Lehrer. Ebenſo Hardenberg, er Lebensbeſchreiber Weſſels. Vergl. Delprat S. 28. u. Beil. 20. S. 156. n der letzten Stelle iſt auch Folgendes über Oeſtend. aus dem handſchriftli- hen Auctarium de Script. Eccles. von Butzbach fol. 55. mitgetheilt: ob. *Ostendorpius*, cognomento *Bellert*, natione Teutonicus, patria Westphalus, Ecclesiae Daventriensis Canonicus, Daventriensis gymnasii t meus post piae recordationis Alex. Hegium rector et gubernator, cu- us ob egregiam tubalis eloquentiae promptitudinem hoc cognomen Bel- ert (latrator?) inditum esse ferunt.

2) Die Prophezeiung traf faſt wörtlich ein. Oeſtendorp lebte noch ums Jahr 1528. Damals hatte die Scholaſtik ſchon durch die Reformation ihren letzten Stoß erhalten. Gabriel Biel, der gewöhnlich als der letzte Scholaſtiker bezeichnet wird, † ſchon 1495, nachdem er ſich — merkwürdig genug! — im Alter in eine Anſtalt der Brüder vom gemeinſamen Leben zurückgezogen, oder wenigſtens an die Brüderſchaft angeſchloſſen. S. Delprat Beil. 17. S. 152.

allen wahrhaft chriſtlichen Gottesgelehrten verworfen wird.“ [redacted] einer anderen Gelegenheit äußerte er: „es werde bald geſchehen, daß jene unwiderleglichen Lehrer in den Kapuzen, in den ſchwarzen und in den weißen Kutten in die ihnen gebührenden Schranken zurückgewieſen würden [1]).“ In dieſem Geiſte lenkte [redacted] das wiſſenſchaftliche Leben auf den beſſeren Weg, und es [redacted] nicht fehlen, daß ſich um ihn als belebenden Mittelpunkt [redacted] Kreis verehrender Freunde und Schüler ſammelte. Wie [redacted] zu Gerhard und Florentius Radewins, ſo kamen jetzt zu [redacted] dem erfahrenen Greiſe, Jünglinge und Männer aus der [redacted] Umgebung, Rath und Belehrung ſuchend, und es iſt erfreulich, noch genauer in dieſen geiſtigen Verkehr Weſſels zu blicken und die Reihe ſeiner Freunde und Schüler an uns vorüber gehen zu laſſen.

Die Freunde, mit denen Weſſel in ſeinem Vaterlande verkehrte, ſind uns nicht alle bekannt; nur einen Theil derſelben lernen wir aus den Briefen Weſſels kennen, und wenn wir aus der Zahl der bekannten auf die wahrſcheinlich größere der unbekannten ſchließen dürfen, ſo ergibt ſich daraus, daß damals viele chriſtlich geſinnte und freier denkende Geiſtliche in den Niederlanden lebten und wirkten, wie es denn auch nicht anders möglich war in einem Lande, von dem der Anſtoß zur Reformation zum Theil ausgegangen war und in dem ſie hinwiederum ſo günſtige Aufnahme fand. Der vornehmſte, aber [redacted] wiß nicht der innigſte unter Weſſels näheren Bekannten war [redacted] Biſchof David von Utrecht, deſſen Verhältniß zu Weſſel ſchon geſchildert iſt. Neben ihm ſind zu nennen Jacob Hoeck latiniſirt Angularis, Doctor der Theologie und Dekan zu Naldwick, Magiſter Ludolph van Veen (de Veno), Doctor beider Rechte und Dekan zu St. Martin in Utrecht, Bern-

1) Beide oben angeführte Äußerungen Weſſels hat uns Gerh. Geldenhauer, ein Schüler Oſtendorps, erhalten. Bei der erſteren bemerkt er ausdrücklich: Id ego a jam canescente Ostendorpio in templo D. Lebuini a divi, anno 1528. X. Cal. Martias. Außerdem auch Hardenberg G. und der Verf. der Eff. et Vit. p. 18.

von Meppen, regulirter Chorherr[1]), Bruder Jo
von Amſterdam[2]) und Magiſter Engelbert von
n[3]). Auch mit gleichgeſinnten Frauen war Weſſel in
chaftlicher Verbindung, unter andern haben wir noch ei
önen Brief von ihm an die Nonne Gertrude Reyners
arwater[4]). Das Kloſter Adwerd war damals ein Sam
z ausgezeichneter Männer, die gelehrt waren oder Gelehr
ſuchten; hier war der treffliche, ebenſo fromme als wiſ
tlich gebildete Abt Heinrich von Rees ein Freund
; hier verkehrte er abwechſelnd mit Rudolf Lange[5])
ünſter, mit Paulus Pelantinus, Johann Can
d Lambert Fryling aus Gröningen, mit Arnold
ildesheim und dem wiſſenſchaftlichen Ritter Onno
uſum; hier genoß er des belehrenden und erheiternden
gs der jüngeren aber hoch ausgezeichneten Männer Ru
Agricola und Alexander Hegius. Ein Augenzeu
swin van Halen, erzählte einem ſpäteren Verehrer Weſſels,
egner Prädinius[6]), wie er oft als Jüngling zu Ab

Procurator Zilae.

Von ihm handelt: *Wagenaar* Beschrijving van Amsterdam III, 196. Hist. Reform. I, 56.

Über ihn: *Orlers* Beschrijv. van Leyden, ed. 2. p. 336.

Sanctimoniali in Claris Aquis. Das Kloſter Klaarwater oder der heiligen Jungfrau zu Klaarwater lag in der Provinz Gelderland, Nähe des Städtchens Hattem. Nachricht über deſſen Stiftung und rdigkeiten gibt H. v. *Ryn* Oudheden en Gestichten van Deventer 698.

Rudolph Lange (Lang, Langius) iſt als einer von den Begründern en wiſſenſchaftlichen Lebens in Niederdeutſchland hinlänglich bekannt. gl. über ihn Herm. *Hamelmanni* Orat. de Rod. Langio in deſſen neal. Lemg. 1711. p. 257. Erhard Geſch. des Wiederaufbl. Th. 1. . *Delprat* Verhandeling. S. 153. und Beil. 10. S. 287.

Regner Prädinius (Reinier van Winſum) gehört nicht unter ittelbaren Schüler, aber unter die eifrigſten und dankbarſten Verehrer s er hat uns auch Nachrichten über Weſſels Leben hinterlaſſen. Beſon kſam war er als Lehrer an der St. Martinsſchule zu Gröningen, die m in hoher Blüte ſtand. „Oost- en Westfriesland," heißt es bei

lett zu Gröningen und Zwoll, Gerhard von Cloeſter, Gerlach von Caſterem, Rudolph Hilbrand, Bolens genannt, und die ſchon erwähnten Johann Oeſtendorp und Johann Canter. Auch iſt hier der Famulus Weſſels Josquin oder Goswin aus Halen [1]) an der Moſel aufzuführen. Er war ein ſehr vertrauter und dankbarer Schüler Weſſels, ſammelte die Aufſätze deſſelben, die er aufbringen konnte und überlieferte Manches aus deſſen Leben. Später ſtand er als Vorſteher eines Bruderhauſes zu Gröningen in großer Achtung. Er erlebte die Reformation und ſtarb erſt im Jahr der Übergabe der augsburgiſchen Confeſſion. Vermöge der Richtung, die er von ſeinem Lehrer und Meiſter empfangen, mußte er ſich zu den Reformatoren hingezogen fühlen; er trat in Briefwechſel mit Melanchthon und gab dieſem Nachrichten über Weſſel, welche in einer unter Melanchthons Auſpicien von Johann Saxo [2]) gehaltenen Denkrede auf

1490 Lehrer am Bruderhauſe zu Gröningen und † 1520. Er verfaßte mehrere philologiſche Schriften, wodurch er ſich heftige Angriffe zuzog, denen er mit Ruhe und Mäßigung begegnete. *Hamelmann* de doctis Westphal. Viris. T. I. p. 115. 116. Delprat S. 55 u. 120.

1) Goswin van Halen, Goswinus Halensis, war am Schluß des 15ten und zu Anfang des 16ten Jahrh. Vorſteher des Bruderhauſes zu Gröningen. Vergl. über ihn Biblioth. Brem. Cl. VI. p. 90. *Gerdes* Hist. Evang. Renov. Append. p. 4. *Delprat* Verhandeling. p. 115.

2) Die Rede, aus der wir ſchon Mehreres mitgetheilt haben, findet ſich unter den Declamationen Melanchthons t. 1. p. 597. ed. Argent., und wird deßhalb häufig als ein Product dieſes Reformators citirt. Wer die Rede geleſen hat, kann auf dieſen Gedanken nicht kommen, denn der Verfaſſer gibt ſich als Frieſen, als Niederdeutſchen zu erkennen. Der Vortrag wurde unter Melanchthons Declamationen aufgenommen, nicht bloß weil der Verfaſſer ein Schüler Melanchthons war, ſondern weil Melanchthon höchſt wahrſcheinlich auch Materialien zu der Rede geliefert und dieſelbe gebilligt hatte. Inſofern enthält ſie auch Melanchthons Gedanken. Der eigentliche Verf. war Joh. Saxe oder Saxonius, geb. zu Hattſtedt im Holſteiniſchen; er ſtudierte zu Wittenberg und ward daſelbſt Magiſter, Doctor der Rechte und Profeſſor der Philoſophie. Später bekleidete er mehrere Stellen, war Kanonikus zu Hamburg und holſtein-gottorpſcher Kanzler; er † 1561 oder 64 als Domdechant in Hamburg. Außer mehreren philol. und juriſt. Schriften arbeitete er auch an einer friesländiſchen Geſchichte, deren Vollendung ſein Tod hinderte.

Rudolph Agricola aufbewahrt ſind. Dieſe ſchöne Rede ſpricht mit Achtung von Goswin als einem frommen, ehrwürdigen Greis, aber mit Bewunderung von Weſſel ſelbſt, deſſen hohen Geiſt, umfaſſende Gelehrſamkeit, freimüthige Überzeugung und preiswürdige theologiſche Kampfrüſtigkeit ſie lebhaft rühmt. Wir haben noch Briefe [1]) von Goswin, in denen manches Einzelne über Weſſel mitgetheilt iſt, was im Lauf der Erzählung ſchon vorgekommen. Nur aus einem Briefe will ich noch eine Stelle hervorheben, die uns in einem encyklopädiſchen Überblick zeigt, welchen Studienkreis die Jünglinge und Männer in Weſſels Umgebung, in Zwoll, Adwerd und den andern berühmten Schulen jener Zeit zu durchlaufen pflegten, welche Schriften von den Leuten dieſer Geiſtesrichtung beſonders geleſen und geſchätzt wurden. „Den Ovid," ſchreibt Goswin [2]), „und Schriftſteller ähnlichen Schlages mag man einmal leſen; mit größerem Fleiße ſchon den Virgil, Horaz und Terenz, wenn man überhaupt in unſerm Stande ein beſonderes Studium auf die Dichter verwenden will. Vor Allem wünſchte ich, daß du häufig die Bibel leſeſt, wie ich dir auch mündlich geſagt. Da man aber auch in der Geſchichte nicht unwiſſend ſeyn darf, ſo rathe ich dir, den Joſephus, die Kirchengeſchichte (wahrſcheinlich den Euſebius und ſeine Fortſetzer) nebſt der Historia Tripartita zu leſen; von Profan-Geſchichtſchreibern werden beſonders nützlich ſeyn Plutarch, Salluſt, Thucydides, Herodot und Juſtin. Alsdann wird es nicht ſchaden, die Schriften des Ariſtoteles und Plato durchzugehen. Bei Cicero muß man etwas länger verweilen, damit der Ausdruck römiſch werde. Nächſt der Bibel aber iſt ein beſonders tüchtiges und ernſtes Studium auf den Auguſtin zu verwenden. Auf dieſen mag dann Hieronymus, Ambroſius, Chry-

Vergl. über ihn Krafft's huſumſche Kirchen-Hiſt. und Jöcher allg. Gel. Lex. Th. 4. S. 180.

1) Dieſe Briefe ſind abgedruckt in der grön. Ausg. der Opp. Wess. in der Einleitung, die Hardenbergs u. a. Notizen über Weſſels Leben enthält. p. 7—10.

2) a. a. O. S. 9.

len zu Gröningen und Zwoll, Gerhard von Cloeſter, G... lach von Caſterem, Rudolph Hilbrand, Bolens ge... und die ſchon erwähnten Johann Oeſtendorp und Johann G... ter. Auch iſt hier der Famulus Weſſels Josquin oder Gos... aus Halen [1]) an der Moſel aufzuführen. Er war ein ſehr ... trauter und dankbarer Schüler Weſſels, ſammelte die Au... deſſelben, die er aufbringen konnte und überlieferte Manches ... deſſen Leben. Später ſtand er als Vorſteher eines Bruderh... ſes zu Gröningen in großer Achtung. Er erlebte die Refor... tion und ſtarb erſt im Jahr der Übergabe der augsburgiſchen C... feſſion. Vermöge der Richtung, die er von ſeinem Lehrer u... Meiſter empfangen, mußte er ſich zu den Reformatoren hi... zogen fühlen; er trat in Briefwechſel mit Melanchthon und g... dieſem Nachrichten über Weſſel, welche in einer unter Mela... thons Auſpicien von Johann Saro [2]) gehaltenen Denkrede ...

1490 Lehrer am Bruderhauſe zu Gröningen und † 1520. Er verfaßte mehrere philologiſche Schriften, wodurch er ſich heftige Angriffe zuzog, denen er mit Ruhe und Mäßigung begegnete. *Hamelmann* de doctis Westphaliae Viris. T. I. p. 115. 116. Delprat S. 55 u. 120.

1) Goswin van Halen, Goswinus Halensis, war am Schluß des 15ten und zu Anfang des 16ten Jahrh. Vorſteher des Bruderhauſes zu Gröningen. Vergl. über ihn Biblioth. Brem. Cl. VI. p. 90. *Gerdes* Hist. Evang. Renov. Append. p. 4. *Delprat* Verhandeling. p. 115.

2) Die Rede, aus der wir ſchon Mehreres mitgetheilt haben, findet ſich unter den Declamationen Melanchthons t. 1. p. 597. ed. Argent. und wird deßhalb häufig als ein Product dieſes Reformators citirt. Wer die Rede geleſen hat, kann auf dieſen Gedanken nicht kommen, denn der Verfaſſer gibt ſich als Frieſen, als Niederdeutſchen zu erkennen. Der Vortrag wurde unter Melanchthons Declamationen aufgenommen, nicht bloß weil der Verfaſſer ein Schüler Melanchthons war, ſondern weil Melanchthon höchſt wahrſcheinlich auch Materialien zu der Rede geliefert und dieſelbe gebilligt hatte. Inſofern enthält ſie auch Melanchthons Gedanken. Der eigentliche Verf. war Joh. Sare oder Saronius, geb. zu Hattſtedt im Holſteiniſchen; er ſtudierte zu Wittenberg und ward daſelbſt Magiſter, Doctor der Rechte und Profeſſor der Philoſophie. Später bekleidete er mehrere Stellen, war Kanonikus zu Hamburg und holſtein-gottorpſcher Kanzler; er † 1561 oder 64 als Domdechant in Hamburg. Außer mehreren philol. und juriſt. Schriften arbeitete er auch an einer frieslandiſchen Geſchichte, deren Vollendung ſein Tod hinderte.

ten das, was aufkeimen ſoll, zuerſt lebendig wurzelt, um ſich
n durch wiſſenſchaftliche Schulen unter dem Volke zu verzwei-
t. In einer ſolchen Periode, wie wir ſie in Deutſchland bei
Bildung unſerer neueren Literatur gegen Ende des vorigen
hrhunderts erlebt haben, ſind große und geiſtvolle Perſönlich-
ten, Freundſchaften, Briefwechſel, Zuſammenkünfte, Vereine
ichſtrebender Männer von unerſetzlichem Werth, und in einer
it dieſer Art können Männer, die nicht viel ſchreiben, eine grö-
re Bedeutung haben, als ſonſt die fruchtbarſten Schriftſteller.
o war es z. B. unmittelbar vor der Reformation der Fall mit
hann von Dalberg, mit Wilibald Pirkhaimer[1]) und
dern begeiſterten Schutzherren der neuen Richtungen, die, ohne
chtbare Schriftſteller zu ſeyn, perſönlich belebende Mittelpuncte
r Wiſſenſchaft wurden. An Ähnliches hat man auch bei Weſ-
l während ſeines Aufenthaltes zu Gröningen, Zwoll und Ad-
rd zu denken; es waren hier Feuerherde einer neuen Bildung
d Weſſels Geiſt vornehmlich war der zündende Funken.

Dieſen Geiſt Weſſels haben wir nun näher zu ſchil-
rn[2]). Wir benutzen dazu zum Theil ſeinen Briefwechſel mit
reunden, dann aber auch das von ihm Überlieferte überhaupt.

Bewundernswürdig iſt an Weſſel der ſchöne, offene und
ie Wahrheitsſinn, der ſich in allen ſeinen Worten klär-
nd und erfriſchend ausſpricht. Er bewährte hier ganz die Ge-
nnung, die wir an den Reformatoren und an ihren ächten Nach-
lgern verehren, und die ſich nirgends herrlicher offenbarte als
Luther auf dem Reichstage zu Worms. Feſt in den höch-
n Wahrheiten, unerſchütterlich in dem chriſtlichen Lebensgrun-
, war Weſſel doch ſtets bereit, ſich von Jedem, auch dem Ge-

---

1) Die Stellung Dalbergs iſt in dieſer Beziehung geſchildert in mei-
r Memoria Dalburgii, die Stellung Pirkhaimers vornehmlich in Ha-
ns Schrift: Deutſchlands lit. u. relig. Verhältniſſe im Ref.-Zeitalter Th. 1.
, 261 ff.

2) Vergl. *Muurling* Orat. de Wesseli Gansfortii Principiis et Virtut.,
ſ. v. S. 10 an.

ringſten, eines Beſſeren belehren zu laſſen, war er nie ſtarr a geſchloſſen, ſondern immer in geiſtiger Bewegung und im Wach thume begriffen. Wahrheit ſuchte er ſein ganzes Leben hindu nach ihr wanderte er in alle Lande, nach ihr forſchte er in d Schrift und in der Tiefe ſeines eigenen Herzens, für ſie ſtritt e ſie erbat er ſich als die beſte Gabe von ſeinen Freunden. „Wah heit," ſagt Weſſel [1]) aus voller Seele, „habe ich vor allen Din gen von Kindesbeinen an geſucht, und jetzt mehr als je, w durch die Wahrheit allein der Weg zum Leben geht." Auf de Boden dieſer reinen, von Selbſtſucht und Rechthaberei freien chenden, Wahrheitsliebe führte Weſſel auch ſeine wiſſenſchaftlich Kämpfe: „Der Wahrheitskampf," ſagt er [2]), „iſt ein ſolcher, b ich ſowohl als Sieger, wie als Beſiegter wachſe in der Freih der Kinder Gottes. Denn es iſt eine Verheißung der Wahrhe daß ſie die, welche in ihr ſtehen, befreien wird. Und das iſt d Kampf, den der Herr Jeſus zu beſtehen geboten hat, damit wi eingehen in ſein Reich." Aus dieſem Grunde entſprang au Weſſels Neigung zu gehaltreichen, auf die Sache gerichteten, Dis putationen: „Ich habe eine außerordentliche Freude," ſchrei er [3]), „an den Disputationen ſcharfſinniger Geiſter; denn ſtet lerne ich entweder oder ich lehre, da ich mich beiderſeits verpflic tet fühle, gegen die Weiſen, von ihnen zu lernen, gegen di Lernbegierigen, ſie zu lehren." Und in einem andern Briefe [4]) „Der Kapellan von Adwerd hat mir verſprochen, wenn ich m ihm zuſammen wäre, ſo wolle er mich durch bloßen Streit hei len; ich bitte nun, wenn ihr mich geheilt haben wollt, Eu von dem Agnesberge, ſtreitet doch mit mir und laßt nicht ab, a ßer entweder als Sieger oder als Beſiegte, ſondern preßt das Ei

1) In der an Hoeck gerichteten Abhandlung de Indulgentiis cap. VI. Opp. p. 887.

2) In dem Briefe an Johann von Amſterdam de studio et pietate quaerendae veritatis. Opp. p. 863. sqq.

3) Die Worte finden ſich in einem Briefe, worin er einen Ungenannten zu einer Disputation über einige theologiſche Gegenſtände auffordert, Opp. p. 847.

4) An Johann von Amſterdam, Opp. p. 864.

ntniß der Wahrheit, welches Alles abwäſcht, heraus." So
en indeß Weſſel jederzeit für beſſere Belehrung war, ſo zeigte
ſich doch nicht ſchwach nachgiebig, ſondern beſaß dabei eine
nnliche Feſtigkeit in der Behauptung ſeiner einmal durchdach-
Überzeugungen; eher warfen ihm ſeine Gegner und mitunter
ch ſeine Freunde Hartnäckigkeit vor. Er ſelbſt tadelt es an
n großen Gerſon [1]), daß er im Fall eines Widerſpruchs gegen
ne Überzeugungen zu nachgiebig ſey.

Im Drange des Wahrheitseifers knüpfte Weſſel einen
riefwechſel mit dem Doctor Hoeck in Nâldwick an, der
s Nominaliſt eine gleichartige wiſſenſchaftliche Richtung mit
eſſel hatte, von dieſem ſehr geachtet wurde und überhaupt
ter der angeſehenſten niederländiſchen Theologen der damali-
n Zeit war. Hoeck gehörte einer Familie an, aus der meh-
re Theologen hervorgingen; er war der Oheim des Magi-
r Martin Dorp, Profeſſors der Theologie in Löwen, eines
reundes von Erasmus; auch mußte er als Freund Weſſels und
ıd als freimüthiger Mann bekannt ſeyn, denn man ſuchte nach
inem Tode bei ihm verdächtige Schriften, und fand dabei Vie-
s von Weſſels Hand. Doch ſteht unſer Weſſel an Offenheit
ıd Muth weit über Hoeck. Dieß mag der Briefwechſel zeigen.
ıer erſte anknüpfende Brief Weſſels an Hoeck iſt intereſſant
nug, um ganz hier zu ſtehen. „Schon aus der erſten Zuſam-
enkunft," ſchreibt Weſſel [2]), „und zugleich aus dem guten Na-
ıen, den du unter den Guten haſt, habe ich viele Freude ge-
höpft und preiſe mich glücklich, einen aufrichtigen Freund der
Wahrheit gefunden zu haben, der mir auf eine ſo ehrende Weiſe
erhieß, er wolle mir meine Schreiben ſtets erwiedern. Ich
reute mich über den Empfang dieſes Verſprechens, als ob ich zu
ıeinem alten Kampfplatz noch einen beſonderen Übungsplatz ge-
unden hätte. Nicht, daß mich wie ehemals leere Wortſtreitig-

1) In der Abhandlung de Indulgentiis, cap. IX. Opp. p. 895.

2) Epistola M. *Wesseli* Gron. ad M. Jac. Hoeck, Theologum, de studio et pietate inquirendae veritatis sine pertinacia voluntatis. *Wess.* Opp. p. 864 u. 65.

keiten ergötzten, ſondern weil ich bei geſunderem Sinne hoffe, [redacted] weder mir oder dem Nächſten zu nützen. Ich habe von dir [redacted] nommen, daß du an einigen meiner Lehren Anſtoß genom[redacted] und dich bewogen gefunden habeſt, deßhalb nach Köln [1]) [redacted] ſchreiben. Ich tadle das auch nicht; aber für angemeſſener [redacted] mit der Norm der evangeliſchen Wahrheit [2]) übereinſtimmend [redacted] hätte ich es doch gehalten, wenn du mich, deinen Bruder, [redacted] gegen dich fehlte, zuerſt unter vier Augen getadelt und, [redacted] ich dann nicht Gehör gab, zwei oder drei durch ihre Geſinn[redacted] und ihr Anſehen ausgezeichnete Männer als Zeugen hinzugenom[redacted] men, und dann erſt bei fortdauerndem Widerſtreben mich denu[redacted] ciirt hätteſt. Aber weil du nicht die Perſon namentlich an[redacted] klagt haſt, ſo iſt für dieſe evangeliſche Regel noch Raum. [redacted] edler Freund, ich nehme in Anſpruch deinen reinen und in ſo vi[redacted] len Beziehungen bekannten ernſten Sinn, ich bitte und beſchwö[redacted] dich bei der vertrauensvollen Zuſage, die du mir gegeben, ſchr[redacted] be mir wieder, wenn dir je eine von meinen Äußerungen Anſ[redacted] gibt. Ich bekenne, in vielen meiner Behauptungen und in ma[redacted] chen Fällen findet man mich ſonderbar; und ich ſelbſt bin m[redacted] der Sonderbarkeit verdächtig [3]) und fürchte daher häufig zu i[redacted] ren. Aber weil die Gründe, die mich zu dieſen Reſultaten fü[redacted] ren, aus dem Glauben und aus der heil. Schrift entſprung[redacted] ſind, ſo gehe ich ſtets innerlich damit ſchwanger [4]), und bisw[redacted] len platze ich auch damit heraus, in der Hoffnung durch dich u[redacted] deinesgleichen und durch Männer, die weiſer ſind als ich, zurec[redacted] gewieſen und gebeſſert zu werden. Und dir iſt auch nicht unbe[redacted] kannt, was belehren und beſſern ſey: nämlich durch triftige un[redacted] offenbare Gründe zur Wahrheit zurückführen. Du wirſt al[redacted] deinen Bruder gewinnen, wenn du mich über meinen Fehl[redacted] ſofern ich Anſtoß gebe, belehreſt. Niemals war ich hartnäckig

1) als dem Hauptſitze der Ketzerrichter am Rhein.

2) Rechtſchaffenheit, Redlichkeit, rectitudinis.

3) de singularitate suspectus.

4) Eigentlich: ich habe immer in mir Geburtsſchmerzen, parturio tra me.

ch nicht in eiteln Streitigkeiten; wie viel mehr glaubte ich jetzt
öthen zu müſſen, wenn ich die offene Wahrheit ableugnen
llte. Ich bin auf vielen Univerſitäten umhergezogen und ha-
Kämpfe ſuchend, viele Widerſacher gefunden: bisweilen auch
che, die im Puncte des Glaubens Anſtoß nahmen, aber nie
d ſie im Ärgerniß von mir geſchieden, weil ſie nach Anhörung
d genauer Betrachtung meiner Gründe entweder mit mir über-
ſtimmten oder wenigſtens bekannten, daß dieſelben nicht unver-
nftig ſeyen, und ſo von mir zufrieden geſtellt wurden, daß
s Ende niemand über mich zu klagen hatte."

Auf dieſen vortrefflichen Brief antwortete Hoeck, der ſich
ohl nicht von aller Schuld frei und durch Weſſels Offenheit
engt fühlte, gar nicht, ſo daß Weſſel ſelbſt wegen der Übergabe
s Schreibens beſorgt wurde. Er äußert ſich darüber an einen
meinſamen Freund, den Magiſter Engelbert von Leiden [1]), von
m er vernommen hatte, daß Hoeck den Brief wirklich erhalten.
ierbei ſagt er unter Anderm auch: „Daß der würdige Hoeck
ver den Ablaß mit mir einſtimmig denke, glaube ich kaum,
nn der angeſehene und kluge Mann hat viele Urſachen, warum
ſeine Meinung nicht unter die gemeinen Köpfe bringen will."
otz dieſer Zurückhaltung gab Weſſel die Liebe und Achtung ge-
n Hoeck nicht auf. Er ſchrieb ihm auch ohne Antwort zu wie-
rholten Malen, ein Beweis, daß er nicht ſtolz, eigenſüchtig
d hartnäckig war, daß er ſich nur brüderlich verſtändigen woll-
. Endlich nach länger als vier Jahren empfing er von Hoeck
nen Brief, welchen er, wiewohl er nicht ſehr gehaltreich und
ſenherzig war, doch um des Verfaſſers willen ungemein hoch
elt [2]). Hoeck entſchuldigt ſich [3]) mit Mangel an Muße und
eicht über den zwiſchen ihnen ſchwebenden Streitpunct in ängſt-

1) *Wess.* Opp. p. 866 u. 867.

2) Weſſel ſagt in dem Briefe an Engelbert von Leiden: „Sehr häufig
be ich in den Händen und vor Augen den einzigen Brief, den er (Hoeck)
r einmal geſchickt hat." Opp. p. 871.

3) Der Brief von Hoeck findet ſich zwiſchen den Briefen Weſſels in deſſen
p. p. 871—876.

So ſuchte Weſſel überall die Wahrheit in Liebe, nicht u
der aber ſuchte er die Liebe in der Wahrheit als deren
lebendige Grundlage. Erkenntniß ohne Liebe war ihm
todtes Erz, Liebe ohne Erkenntniß ein, wenn auch
meinter, doch düſterer und unklarer Eifer; nur beide im
ihn bildeten ihm den wahren Vollgehalt des Lebens, und
nur dann, wenn ſie von einem göttlichen Geiſte beſeelt w
in Gott ihre Quelle und ihr Ziel fanden. „Jeſus,“ ſagt e
„will in dem Menſchen das durch ihn wiederhergeſtellte göt
Ebenbild: Wahrheit, Klarheit, Liebe; ſo weit dieſe
in uns leben, iſt es Nacht in unſerm Inneren.“ Die Erk
nis ſollte nach Weſſels Überzeugung ſtets im Leben und
Liebe wurzeln, die Liebe aber im Lichte der Wahrheit ſich bewä
ren und verklären. In dieſer ſteten Beziehung auf das Lebe
dige und Höchſte ſchätzte Weſſel jedes Lernen und jede Bildung

Leben, ſelbſt dem Geringſten, aus der Schrift oder klaren Sachgründen beleh
rung anzunehmen. In dieſem Sinne ſprach Luther zu Worms. Ein
Worte derſelben Geſinnung iſt auch der fürſtliche Bekenner Friedrich
von der Pfalz, welcher auf den Reichstage zu Augsburg 1566 rheinländ
gegriffen, wegen des von ihm eingeführten Katechismus, freimüthig
denſelben gegen jedermann vertheidigen zu wollen, aber dabei zugleich das ſchöne
und von aufrichtigſter Wahrheitsliebe eingegebene Erbieten hinzufügte: „Da
jemand, er ſey jung oder alt, gelehrt oder ungelehrt, Freund oder Feind, in
der geringſte Küchen- oder Stubenbube aus Gottes allein ſeligmachendem Wort
göttlicher Schrift altes und neues Teſtaments, mich eines Beſſern, als ich
bisher unterrichtet geweſſen, unterrichten oder berichten könnte, ſo will ich ihm
ſelben nächſt Gott dankbar ſeyn und daneben Gott und ſeinem heiligen Wort
ſchuldigen Gehorſam leiſten;“ welche Erklärung auch einen ſolchen Eindruck au
die Fürſten machte, daß der Churfürſt Auguſt von Sachſen, indem er ihm auf
die Schulter klopfte, ſagte: „Fritz, du biſt frömmer, denn wir Alle;“ und
der Markgraf von Baden nach der Seſſion zu den Umſtehenden ſprach: „Was
fodert ihr dieſen Fürſten an? er iſt frömmer, denn wir Alle.“ Struvens
pfälz. K. Geſch. Cap. 5. §. 44. S. 189 u. 190. In demſelben Geiſte äußert
ſich auch unſer Weſſel an vielen Stellen. Ich will nur noch eine hinzufügen
de Purgat. p. 845: Haec sic dixerim pro meo captu interim, quia mihi
verba Sacri Codicis ita urgere videntur, *parata acquiescere cuicunque*
clariorem et congruentiorem verbis sententiam afferenti.

1) Scal. Medit. Ex. III. p. 338.

r Geiſtes, und es entging ihm nicht, daß die Wiſſenſchaft un-
ehrlich ſey, weil uns bald nicht bloß das Alterthum, ſondern
die Urkunden des Chriſtenthums leblos und ſtumm ſeyn wür-
ohne ſtets erneuerte Forſchung [1]). Aber ebenſo war ihm die
enſchaft todt und fruchtlos ohne jenen höheren Geiſt. Mit
n Worte: er verlangte nicht Wiſſen, ſondern Weisheit,
zwar diejenige, deren Anfang die Furcht Gottes iſt. Dieß
ht er vortrefflich in folgender Stelle aus: „Das Wiſſen iſt
t der höchſte Zweck, denn wer bloß weiß, um zu wiſſen, iſt
Thor, weil er keinen Geſchmack hat an der Frucht der Wiſſen-
haft, und auch ſein Wiſſen nicht mit Weisheit zu ordnen weiß.
Die Erkenntniß der Wahrheit hat eine herrliche Frucht in ſich, vor-
ausgeſetzt daß ſie einen weiſen Pfleger findet; denn durch ſie
kann er mit klarem Bewußtſeyn (als Wiſſender) zu Gott kom-
men und ein Freund Gottes werden, wenn er durch das Erken-
en ſich mit Gott verbindet, wenn er, darin fortſchreitend,
hmeckt, wie freundlich der Herr iſt, und durch dieſes Schme-
en noch begieriger wird, und in der Begierde entbrennt, und
dieſer Glut Gott liebt und ihm lebt, bis er mit Gott im Gei-
eins wird. Dieß iſt die wahre, reine, ernſte Frucht der ern-

1) Daß Weſſel die Gelehrſamkeit und Wiſſenſchaft nicht herabſetzte, ſon-
n an ihren rechten Ort ſtellte, daß er auch hier das wahre Maaß fand zwi-
en ſchwärmeriſcher Geringſchätzung und aufkläreriſcher Überſchätzung, geht
s ſeinem ganzen Leben und Wirken hervor. Indeß mögen hier auch einige
ßerungen Weſſels bemerkt werden, die deutlich kundgeben, wie er das Ler-
n und die geſammte wiſſenſchaftliche Bildung als nothwendigen Beſtand-
eil des höheren Lebens zu würdigen wußte. Scal. Medit. Exempl. I. p. 333.
gt er: Literae si dormiant, quid mihi Augustinus? Immo, quid mihi
aulus, et Evangelium? Et attenta consideratio si dormiat, quid mihi
erae? Mihi siquidem perinde sunt, quasi non sint. Und ebendaſelbſt
xempl. II. p. 370: Tolle literas, et quis mihi fructus ex foecundo illo
ugustino? quantolibet ingenio, quantolibet flumine manasset in diebus
is, postero tamen seculo marcidus et obscurus jaceret. Immo ex Pau-
, ex Evangelio, quis mihi fructus, ubi literale exercitium penitus re-
ecueris? Universa igitur haec puerilibus meditationum initiis paulatim
alia tanta incrementa sumserunt, ut horrori et admirationi fiant atten-
enti.

ſten Wiſſenſchaft, welche in Wahrheit alle Menſchen von N
mehr zu beſitzen verlangen, als die bloße Erinnerung oder
Wiſſen an und für ſich. Denn wie das ſchwankende Me
eitel iſt ohne die Wiſſenſchaft, ſo iſt die Wiſſenſchaft unfruch
ohne Liebe. Ja, daß wir auch nach den beiden andern Di
ſtreben, fließt aus derſelben Quelle des Verlangens. Denn wi
hen und ſind gewiß, daß nichts ſo ſehr von allen Menſchen
liebt werde als Seligkeit; wir wiſſen außerdem, daß nich
liebenswürdig ſey als die Liebe; wir wiſſen endlich, daß n
ſo ſehr geliebt werden müſſe als Gott. Wenn dieſe drei S
wahr ſind — ſie ſind es aber vollkommen, und alles Wahre ſti
unter ſich überein — ſo folgt nothwendig, daß unſer Gott für
beſeligende Liebe ſey, und daß wir nach ihm allein von N
ſtreben und uns ſehnen, weil er unſerer Vollendung Gränze
Ziel, unſerer Bildung wahre und einzige Frucht iſt, ſo daß,
nicht zu ihm gelangt, ein ſchlechter Geiſtespfleger iſt, wie
der ſich bloß erinnert, um ſich zu erinnern, ein Thor iſt... W
wir nun Gott als das höchſte Ziel des Lebens anerkannt hab
ſo ſind Alle, die ſich ſonſt irgend etwas als Frucht und Ziel w
len, wenn auch die Menſchen milder von ihnen denken möch
Götzendiener. Denn die, welche nur wiſſen, um zu wiſſen (ſe
wenn Gott der Gegenſtand des Wiſſens wäre) erheben die W
ſenſchaft über Gott; die ferner, welche nur wiſſen, damit m
von ihnen wiſſe, leiden an noch ſchmählicherer Thorheit, weil
in das fremde Urtheil ihren Gott geſetzt haben, freilich einen ſo
ſchwankenden und treuloſen Gott, wie ihre Thorheit ihn bild
und dieſe ſind dann nicht ferne von einem noch tieferen Gra
derer nämlich, die wiſſen wollen, um für etwas Großes geha
ten zu werden; der vierte und letzte Grad endlich beſteht aus Sö
chen, die als Wiſſende bloß erſcheinen wollen; ſie ſind Gen
ſen desjenigen, der da herrſcht über alle Söhne des Hochmut
der nichts achtet als ſich ſelbſt und in öder Einſamkeit wohnt [1]

Weſſel wußte auch, daß, wie überhaupt jede lebendig

1) Die Stelle findet ſich de Sacramento Poenit. Opp. p. 783. sq.—

Weſen des Gegenſtandes eingehende Erkenntniß, ſo beſon-
die wahre Erkenntniß göttlicher Dinge auf dem Grunde der
ruhen müſſe, daß nur für den, der glaubend, hoffend und
in daſſelbe eintritt, das Reich des Unſichtbaren da ſey,
end es für den bloß ſinnlichen Menſchen gar nicht vorhan-
. Die Erhebung zum Himmliſchen fordert die Ausbildung
beſonderen Sinnes, und wo dieſe fehlt, bleibt jene, nur
zarten und reinen Organen aufzufaſſende, Welt ewig ver-
ſſen. „Es iſt, als wenn du über den Glanz des Hofes
weinehirten zu Rathe ziehen, oder über den Geſang der
chtigallen und Lerchen die Fröſche des Sumpfes fragen und
theilen laſſen wollteſt, während dieſe doch nur eine einzige Me-
die, ihr Koax kennen und lieben. Wie hoch auch der Adler
it freiem Fluge und mit klarem Blicke zum Himmel ſich erhebe,
s achten die Nachtraben [1]) und Fledermäuſe nicht für einen be-
nderen Ruhm. So ſind bei den ſinnlichen und auf das Fleiſch
nden Menſchen alle Sinne des wahren, das heißt, des inne-
n Menſchen erſtorben; ſie fühlen uud erkennen nicht, was Got-
iſt, wodurch denn geſchieht, daß ſie über die wahren Güter
urtheilen, als ob dieſelben gar nicht vorhanden wären. Denn
s iſt allen Menſchen eingeboren, daß ſie über Dinge, welche
r ſie) nicht zur Erſcheinung kommen, ſo urtheilen, wie über
inge, die nicht ſind [2])." Weſſel durfte ſich wohl bewußt ſeyn,
ß er einen aufgeſchloſſenen und höher entwickelten Sinn für
s Göttliche habe; indeß war er fern von Selbſtüberhebung und
iſtlichem Stolz und ſpricht ſehr beſcheiden von der Stufe ſeiner
ligiöſen Entwickelung [3]).

Hierher gehören auch einige Erklärungen Weſſels über das
tudium der Logik. Weſſel mußte ſchon als wahrhaft
iſſenſchaftlicher Mann und als Nominaliſt, der auf Strenge
s Gedankens und des Ausdrucks hielt, der Logik einen hohen
erth zuerkennen. Er empfiehlt dieſelbe auch jedem Theologen

1) Nycticoraces.

2) Scal. Medit. IV, 3. p. 283.

3) Scal. Medit. Exempl. II. p. 384. und Exempl. I. p. 361 und 362.

und tadelt Gerſon, daß er dieſe Wiſſenſchaft herabſetzte:
„Denn wer wäre je zu dem Gipfel der Theologie gelangt,
welchem Peter d'Ailly ſich erhob, ohne Begriffsbeſtimmu
gen, Eintheilungen, Beweisführungen, Diſtinctionen und
giſche Inſtanzen? Ich meine bei Disputationen, wo es einer
ſonderen Schärfe der Verhandlung bedarf, nicht in Vortr
an das Volk oder in der Betrachtung vor Gott... Man
alſo allerdings Logik auf theologiſche Gegenſtände anwend
Und Gerſon ſelbſt, wie wäre er ein ſolcher Theologe gewor
außer durch die ſo genaue Logik ſeines Meiſters Peter d'Ailly?"
Aber, indem Weſſel für das wiſſenſchaftliche Gebiet die gr
Strenge der Begriffe verlangte, wußte er doch, daß mit di
formalen Vollendung nicht Alles gethan ſey, und daß beſond
für das religiöſe Leben die Reinheit, Fülle und Tiefe des
fühls ebenſo weſentlich ſey. Hier wollte er denn, beſonders
Nichttheologen, Philoſophie und Wiſſenſchafterei nicht ungebü
lich eingemiſcht wiſſen. Darüber ſpricht er ſich ſchön in dem Bri
an eine Nonne in Klaarwater, Gertrude Reyners, aus[1]
die eine unweibliche Neigung zur Philoſophie gehabt haben mu
„Was das Studium der Logik betrifft," ſchreibt er ihr, „ſo ſtel
ich nicht in Abrede, daß es zur Schulübung beiträgt, aber was
der Einſamkeit des Kloſters und zum Troſt eines über die We
erhabenen Sinnes nützen ſoll, ſehe ich nicht ein, beſonders fü
Jungfrauen. Es iſt ja deinem ganzen Geſchlechte mehr verlie
hen, von Sehnſucht entzündet zu werden, als ſich durch Den
ken und Urtheilen auszuzeichnen. Deßhalb glaube ich, eure be
ſte Logik liegt im Gebet, denn es iſt euch nicht umſonſt verhei
ßen: bittet und ihr werdet empfangen. Ehe du die Logik er
lernſt, wirſt du durch glaubensvolles Gebet von dem Meiſter de
Wahrheit erlangen, daß er dir alle nothwendige Wahrheit mit
theile. Für das einfältige Taubenauge iſt es nicht gut, ſich vo
Vielerlei verwirren zu laſſen. Langſamer nähern ſich die den
Ziele, die zu neugierig Alles betrachten, was den Weg umgibt

1) de Indulgentiis cap. IX. Opp. p. 895.
2) *Wess.* Opp. p. 915—917.

rb dir durch Gebet die Liebe, und du haſt alle Frucht der
, der Erkenntniß und der Wahrheit erlangt. Niemand
— ſo lauten die trefflichen Schlußworte des Briefes — nie-
lebt, der nicht liebt [1]), denn die laue Gleichgültigkeit iſt
in Todesſchlummer; nur der lebt ganz, der ganz liebt, und
er iſt ſelig, der ſeines Wunſches theilhaftig auf eine wür-
Weiſe liebt."

Von der freiſinnig-frommen Selbſtändigkeit Weſſels über-
haben wir ſchon mehrfach geſprochen; noch muß aber ins-
dere auf ſeinen aus derſelben Quelle eines freieren und tie-
Glaubens ſtammenden Widerſpruch gegen manche
nen des Aberglaubens in ſeiner Zeit hingewieſen wer-

Die Verwerfung der Magie [2]) iſt nichts Neues bei einem
ne, der aus den Stiftungen des gemeinſamen Lebens her-
gangen war. Aber Weſſel erklärt ſich auch mit vielem
and über Viſionen, Offenbarungen und Geiſter-
einungen, und durch dieſe Nüchternheit unterſcheidet er
haracteriſtiſch von Thomas von Kempen und den frü-
Brüdern des gemeinſamen Lebens, in deren Gedanken-
ebenskreiſe dieſe Dinge eine bedeutende Stelle einnehmen.
den frommen Frauen, mit denen Weſſel in Verbindung
, konnte leicht etwas von der Art Eingang finden. Weſ-
r jedoch nicht geneigt, es zu dulden. Er ſchreibt [3]) an die-
Gertrude Reyners: „Du frägſt mich wegen jenes Geiſtes,
em jetzt ſo viel Gerede unter dem Volk iſt. Solche Behaup-
n ſind für ernſthafte Hörer nicht ſehr annehmbar, und es
von ſolchen Dingen viel geſchrieben und erzählt, was dem

) Nemo convivit, qui non vivit. Nemo vivit, nisi qui digne amat.
agnit. Pass. Cap. 82. p. 627. Und Scal. Medit. Exempl. II. p. 379.
us aut amarus omnis homo, qui nihil diligit. Omnis autem vita,
a sit, a dilectione oportet ut vivificetur. Indigna vero dilectio in-
. Quae autem dignior, quam qua Dei mei, domini mei, legislato-
i dilectionem quaero? Quisquis enim diligit, dulciter operatur.
) Scal. Medit. I, 10. p. 207.
) *Wess.* Opp. p. 915.

Evangelium und der heil. Schrift fremd iſt. Deßhalb, w
auch ein Engel vom Himmel käme und etwas verkünde
Widerſpruche mit dem, was beſtimmt gelehrt iſt, ſo wä
nicht anzunehmen." Nachdem Weſſel das Beiſpiel eines
Lehrers angeführt, der aus jener Welt wiedergekommen
ſollte, fügt er hinzu: „Wenn alſo nicht mit großem Ver
die meiſten Offenbarungen und Viſionen der Art beurtheilt
berichtigt werden, ſo halte ich ſie für gefährlich und täuſchend
Gewöhnlich werden leichtbewegliche, neugierige Ohren
dergleichen Neuigkeiten mehr erregt, als durch die evangel
Wahrheit; ſie reizen mehr zum müßigen Umherſchweifen
Schwatzen, als zu fruchtbringenden Thaten. Darum verw
ich ſolche fromme Offenbarungen und Viſionen nicht, wenn
mit der Wahrheit übereinſtimmend, die Frömmigkeit förd
aber ſo, daß man ſie nicht zum Angelpunct oder Anker des Gl
bens macht, ſondern wie andere Schriften außerhalb des Ka
mögen ſie geleſen werden zur Erbauung. In den meiſten je
muß man nicht verkennen die Liſt des Satans, der ſich in ei
Engel des Lichts verwandelt."

Weil Weſſel die Vorſtellung von einer unmittelbaren
wirkung der Geiſterwelt auf uns oder unſerer Thätigkeit auf
Geiſterwelt für bedenklich hielt, und zugleich aus Gründen,
in ſeiner ganzen theologiſchen Denkweiſe lagen, misbilligte
auch die Todtenmeſſen und wollte nicht, daß man nach
nem Tode eine ſolche für ihn halte. Er verwarf nicht das G
bet für die Verſtorbenen an und für ſich [1]), vielmehr glaubte
daß dieſes Band der Theilnahme vor Gott alle gottverwandt
Geiſter, menſchliche und himmliſche, verklärte und noch auf E
den kämpfende, umſchlingen ſollte, aber jedes Gebet dieſer A
ſollte auch nur, im Sinne der vollkommenſten Ergebung in d

1) So ſagt er z. B. auch de Orat. VII, 12. p. 139: „Es iſt eine he
lige und wohlthätige Geiſtesbeſchäftigung, für die Entſchlummerten zu beten
daß ſie von Sünden befreit werden; ſo wie es heilig und wohlthätig iſt, f
wollen, was Gott will, und zu beten, daß ſie werden, was er ſie werden la
ſen will."

ttlichen Rathſchluß, darauf gerichtet ſeyn, daß Gott Alle mit m himmliſchen Lichte der Wahrheit erleuchte, damit ſie ſo zu nem Reiche eingehen. Er ſchreibt über dieſen Gegenſtand an rnhard von Meppen[1]): „Wenn ich aus dieſem Leben ſcheide, ich, was Gott mit mir will. Er wird aber wollen, daß aus dem aufdämmernden Tag in das Licht der aufgehenden nne übergehe. Um dieß werde ich beten müſſen; um dieß en auch die Engel für die Todten. Ja wir beten auch für die ngel, wenn wir bitten, daß ihre heiligen Wünſche für uns in rfüllung gehen. Das betet auch die ganze Kirche, oder ſollte s doch beten[2])."

Dieſelbe entſchiedene Verwerfung abergläubiſcher Meinungen und Gebräuche, bedeutungsloſer Cerimonien oder ſcheinheiliger Handlungen finden wir bei Weſſel auch in anderen Fällen des Lebens. Es ſind uns darüber mehrere Anekdoten aufbewahrt, die ſchon von Zeitgenoſſen und Verehrern Weſſels herſtammen, und ſo gut zu ſeiner Sinnesweiſe paſſen, daß wir ſie nicht bezweifeln. Als er einſt in einem Ciſtercienſer-Kloſter eine mit manchen abgeſchmackten Fabeln ausgeſtattete Schrift, die Dialogen des Cäſarius, bei Tiſche vorleſen hörte, lächelte er in einer lieblichen Art vor ſich hin; da er aber befragt wurde, ſagte r: „Ich lache über die groben Lügen; es wäre beſſer den Brü-

1) Epistola M. *Wess.* ad F. Bernhardum Meppensem, Canonicum regul. de profectu et statu animarum post hanc vitam: quid et quomodo pro eis orandum? Opp. p. 855—857.

2) Der Freund, an den Weſſel ſchrieb, hatte Weſſel'n vermuthlich ſo verſtanden, als ob er nicht bloß die kirchlichen Mißbräuche des Gebets für Verſtorbene verwerfe, ſondern dieſes ſelbſt, auch ſeiner inneren geiſtigen Wahrheit nach. Dieß veranlaßte einen dritten Freund, Johann von Amſterdam, die Meinung Bernhards zu berichtigen; er that es in einem eigenen Briefe (*Wess.* Opp. p. 917—920), von dem ich nur den Schluß hervorheben will: „Ich glaube mich alſo mit Recht überzeugt halten zu dürfen, unſer Weſſel habe geſagt: er wolle nicht für ſich gebetet haben, außer daß er erleuchtet werde von der Sonne der Gerechtigkeit; denn ohne die Erleuchtung des wahren Lichtes könnte keine Ruhe, wie dieſelbe auch beſchaffen ſeyn möchte, für ihn einen Werth haben."

dern die heil. Schrift oder Bernhards Devotalien vorzuz
denn dieſe Sachen enthalten, außer den Albernheiten, auch
manches Gefährliche.“ Mit demſelben Widerwillen verwarf
ſel das Buch über die berühmten Männer des Ciſtercienſer-
dens, noch mehr aber die berüchtigte und zum Theil wahr
blasphemе Schrift über die Conformitäten des heil. Franciscus
So fromm Weſſel war, ſo wenig mochte er einen Formal
mus und Methodismus in der Frömmigkeit; d
ſollte freies urſprüngliches Leben ſeyn. Er bediente ſich ni
nes Breviers oder Roſenkranzes. Die Brüder auf dem Ag
berge, die ſtreng auf die kirchlichen Gewohnheiten hielten, f
ten ihn daher einſt, ob er denn nie bete? „Mit Gottes Gna
erwiederte Weſſel, „ſtrebe ich dahin, immer zu beten; nicht
ſto weniger ſpreche ich jeden Tag das Gebet des Herrn; aber
ſes Gebet iſt ſo rein und erhaben, daß es hinreichend wäre, r
ich es auch nur einmal des Jahrs läſe [2]).“ Weſſel hat ein
gene Abhandlung über das Gebet geſchrieben, die auch
ausführliche Erklärung des Gebetes Chriſti enthält; aus
Abhandlung kann man ſehen, wie geiſtvoll und erhaben er
Gebet überhaupt auffaßte, und wie er die Tiefe und den R
thum des herrlichſten aller Gebete erkannte [3]); nur dieſen
ſchöpflichen, eine ganze Gedankenwelt einſchließenden Reich

1) Beides erzählt Hardenberg in ſeinen Lebensnachrichten von W
S. 17. 18.

2) Dieß berichtet Gerh. Geldenhauer in ſeiner kurzen Vita W
Siehe des Letzteren Opp. p. 23. Am Schluß der Notizen über Weſſels
vor deſſen Opp. p. 26. ſteht auch ex antiquo quodam Codice descri
Wesselus cum multorum βαττολογίαν in recitandis precibus consi
ret, dixit: Ili homines una hora plurimas orationes dominicas re
possunt: ego vero toto anno vix unam. Haec Regnerus Praedinius

3) Den unendlichen Reichthum der Gedanken und die Tiefe des reli
Geiſtes im Gebete des Herrn preiſt und entwickelt Weſſel vielfach in
Schrift über das Gebet, aus der ich hier nur eine Stelle des kurzen P
(S. 1 und 2.) hervorheben will: „Es hat dieſes Gebet ich weiß nicht
verborgene Kraft vor allen übrigen Gebeten, und verheißt dem, der ſich
mit Sorgfalt bedient, eine große Fülle der Andacht. Denn ein fruch
Land bringt unter der Sonne des Frühlings und des Sommers nicht ſo

b die eigenthümliche Kraft dieſes Gebetes wollte er andeuten, nn er ſagte, es ſey zureichend für ein ganzes Jahr. In der chrift über das Gebet äußert ſich Weſſel ganz in demſelben inne über todte Wiederhohlung der Gebete und leeren Mecha- mus bei dieſer freieſten aller Geiſteshandlungen. Er bekämpft , welche viele Gebete, lange Litaneien, zahlreiche Roſenkränze d Pſalmen als die beſte Ausrüſtung zur Frömmigkeit empfeh- l. „Denn wiewohl dieß," ſagt er [1]), „wegen der ſinnlichen enſchen, die nichts Anderes faſſen können, nicht auszurotten iſt, d daher geduldet werden muß, ſo hindern doch diejenigen je- n Fortſchritt des Menſchen, die ihn dazu antreiben, mit ei- m Schwall von Worten ſeine Zeit hinzubringen, indem ſie einen, erhört zu werden, wenn ſie viele Worte machen." So r aber Weſſel alles Mechaniſche in der Frömmigkeit verwarf, war er doch nicht gegen eine gewiſſe Ordnung und Gewohn- it auch in dieſen Dingen, ſobald dieſelbe nur inneres Leben d Wahrheit hatte. Er ſelbſt pflegte jedesmal an dem Tage, o er das Abendmahl genoß, den Brüdern das Abſchiedsgebet ſu aus dem Johannes vorzuleſen [2]), und darüber einen ange- eſſenen Vortrag zu halten.

Hiermit ſind die Hauptzüge in der Denkart Weſſels bezeich- t; doch dürfen wir nicht unterlaſſen, noch ein Wort über de- n Mittel- und Einheitspunct zu ſagen, von dem alle Bekäm- ng des Falſchen und alle Übung des Guten bei ihm ausging. eß war ſeine lebendige Gottes- und Menſchenliebe, ſeine tiefe ömmigkeit. Darin ruhte der Kern ſeiner Geſinnung und ner Theologie. Die Liebe Gottes und Chriſti zu uns iſt für eſſel der Hauptinhalt und die eigentliche Kraft des Evange- ms, und ebenſo iſt ihm hinwiederum die Liebe des Menſchen Gott, die dadurch entzündet und genährt wird, das Höchſte d Vollkommenſte im inneren Leben, der Weg zur Wahrheit,

---

chte, als bei einem entflammten Beter dieſes Gebet Chriſti; aber freilich eingt es einen aufmerkſamen und fleißigen Pfleger."

1) De Orat. I, 8. p. 15.

2) Hardenbergs Nachrichten über Weſſel. S. 18.

die Grundlage alles Guten, die Quelle der Reinigung, der Ma
ſtab der Rechtfertigung und Seligkeit. In der Liebe ſieht
wie dem Thomas von Kempen, Alles zuſammen, was das C
ſtenthum Großes und Herrliches hat, ſie vereinet Gottheit
Menſchheit, ſie bringt Friede, ſie erfüllt den göttlichen Wi
nicht als Geſetzeswerk, ſondern mit himmliſcher Freiheit [1]),
verleiht dem gegenwärtigen Leben Werth und Gehalt und iſt
gleich wie der Glaube, von dem ſie untrennbar iſt, ein Keim
ewigen Lebens, der ſich unendlich und immer ſchöner entfalt

Die Frömmigkeit Weſſels drückt ſich vor Allem aus als
lebendigſte Bewußtſeyn der Abhängigkeit von Gott und als g
liche Hingabe in den göttlichen Willen. Alles Gute, was
und hat, kommt ihm von Gott und dieſem Gott wirft er ſich
und rückhaltlos in die Arme. „Was an mir iſt," ſo redet er
an [2]), „das iſt Alles von dir. Nicht durch meine Weisheit, du
meine Kunſt, durch meinen Fleiß bin ich, was ich bin, ſonde
auch dieß, wie Alles, bin ich, weil du es gewollt haſt. Du
geboten und ich bin: deßhalb empfehle ich mich dir nicht all
vertrauensvoll, oder übergebe mich dir glaubensvoll, ſonder
wie ich ſchuldig bin, überlaſſe ich mich gänzlich deinem Will
Du bediene dich meiner nach deinem freien Wohlgefallen. U
deinetwillen von dir aus nichts geſchaffen, darf ich nichts ſuch
und erwarten als deine Ehre. Und was dann mit mir geſcheh
mag, wenn es von dir kommt, wird es das Rechte ſeyn... S
diene mir denn dieß Eine zum Troſt, zu wiſſen, daß du ſo will

1) Das Weſentliche iſt zuſammengefaßt in folgender trefflichen Stelle
einem Briefe Weſſels: „Nur in der Liebe iſt Leben und nur in heiliger Lie
ein heiliges Leben. Wir müſſen alſo den erſtgeborenen Bruder lieben und dur
ihn zum Vater der Liebe zurückgeführt werden. Denn wenn wir dieſen nic
mit reinem Herzen lieben, ſo können wir ſein Angeſicht nicht ſchauen ... Di
Liebe aber erwartet kein Gebot; denn der liebt nicht, der erſt no
ein Gebot erwartet und nach dem Gebote handelt. Für die Magdalena wär
es weit ſchwerer geweſen zu ruhen, als zu handeln, ſchwerer nicht nachzufol
gen, nicht mitzudulden, als das Kreuz auf ſich zu nehmen und mit gekreuzig
zu werden." *Wess.* Opp. p. 861.

2) Scal. Medit. Exempl. II. p. 364.

: deſſen Willen kein Blatt vom Baum fällt, und in allen La-
ſey das der feſte Anker für mein ſchwankendes Schiff, allein
wollen, weil du willſt." Nicht minder offenbart ſich die
mmigkeit unſeres Weſſel als aufrichtige Demuth. So innig
Gemüth von warmer Liebe des Göttlichen durchdrungen war,
eſaß er doch ſtets die kindliche Beſcheidenheit, ſeine Liebe tief
r der Würde des Gegenſtandes zu halten [1]), und das Be-
itſeyn, daß das, was er Gott darzubringen vermöge, in kei-
: Verhältniß ſtehe zu dem, was er von Gott empfangen.
as ſoll ich dem wiedergeben," ſagt er [2]), „dem ich nichts wie-
jeben kann, was nicht ſein iſt, was ich nicht von ihm habe,
; er mir nicht geſchenkt hat? Wehe mir! Undankbar darf ich
t ſeyn, und Gleiches zu erwiedern, auch nur im geringſten

1) Dieſe Demuth ſpricht ſich bei ihm oft auf eine rührende Weiſe aus. ſagt er de Magnitud. Passion. Cap. 65. p. 588: „O daß ich doch jetzt einem ruhigen Zuſtand eine ſo große Liebe zu dem Herrn Jeſus hätte, als Petrus hatte ſelbſt bei der Verleugnung und Verwünſchung! Dann würde glauben, wahrhaft in Chriſto zu leben, und weit mehr zu leben, als ich lebe." Als Vorbild der innigſten, wärmſten, ſittlich-reinigenden und erneuenden Liebe zu Gott und Chriſto ſtellt Weſſel beſonders gern die Magdalena

Eine dieſer Darſtellungen (de Magnit. Pass. Cap. 85. 86. S. 632 u. ſchließt er mit den Worten: „Willſt du alſo auf einem kurzen, ſicheren, gläſſigen, guten und leichten Fußſteige aus der Dürftigkeit zur Fülle, aus Sturm zur Ruhe, aus der Furcht zur Sicherheit übergehen? So folge der dalena. Halte ihren Vorgang nicht für beſchwerlich, dein Folgen nicht chwierig. Es iſt nicht nöthig, Meere zu durchſchiffen, Alpen zu überſteigen ſteile, unwegſame Fußpfade über Felſen zu klettern: es iſt ganz nahe in m Herzen, in dir iſt es, was du nachzuahmen haſt; du brauchſt nur die n zu öffnen, um es zu ſehen." Ebendaſelbſt S. 631. ſagt Weſſel von Magdalena: Jesus illi vivens vita, moriens ei mors erat, resurgens vita aeterna fuit. Womit zu vergl. Scal. Medit. Exempl. I. p. 355. ſel führt auch die indiſchen Frauen, die ihren Männern im Tode folgen, Beiſpiele erhabener Liebe und Treue an, und wünſcht, daß er nur dieſelbe eskraft in göttlichen Dingen beweiſen möchte, wie ſie in menſchlichen Verhältniſſen. Scal. Medit. Exempl. I. p. 354. Dieſe Beſcheidenheit bezog ſich Weſſel auch auf ſein Wiſſen, von dem er ſich ſtets bewußt blieb, daß es Stückwerk und das Beſte darin eine Gabe des Himmels ſey.

2) Scal. Medit. Exempl. III. p. 405. Vergl. Exempl. I. p. 349.

Grade, ist unmöglich. Ich und Alles, was mein ist, ist d
mein Herr, ich mag wollen oder nicht; umsonst habe ich
Alles empfangen; ohne es thätig erwiedern zu können, be
ich es. Und doch wäre es eine Entweihung des Heiligen,
undankbar zu besitzen. Wie kann ich aber dankbar seyn? I
der ich unermeßlich verpflichtet und doch arm bin, kann es
seyn durch Anerkennung, Bekenntniß, Zurückführung auf G
durch Bewunderung, Liebe, Verherrlichung und süßen Ge
seiner Güte." Und in einer anderen schönen Stelle [1]): „A
kann ich dem geben, der mir Alles gibt? Es duftet das Veil
des Frühlings der erwärmenden Sonne, es hüpft die fliege
Mücke unter der Sonne; aber ich, was kann ich meiner ge
gen Sonne wiedergeben? Wahrhaftig, von dem Meinen et
wiederzugeben ist unmöglich, und wäre gegen einen solchen L
haber undankbar, pflichtvergessen und furchtbar... Das E
zige ist ein dankbares Herz; und so bin ich denn dein, o G
und mehr dein als mein, und Alles, was etwa in mir ist,
ist nur, weil du es gewollt hast."

Wir kehren wieder zum Lebensgange Wessels zurück,
die Erzählung davon zu beschließen. Die stille und segens
che Thätigkeit, die wir bisher geschildert haben, setzte We
bis zu seinem Ende fort; er erreichte ein nicht unbedeutendes
ter und bewahrte sich, trotz seines nicht gerade starken Kör
baues, trotz seiner geistigen Anstrengungen und Kämpfe, du
Enthaltsamkeit und Mäßigkeit hinlängliche Kraft und Fris
um ohne Unterbrechung dem Genusse der Studien und der L
dung des heranwachsenden Geschlechtes leben zu können [2]). A

---

1) Scal. Medit. Exempl. II. p. 383.

2) Die Schärfe seiner Sinne mag gegen Ende seines Lebens etwas ab
nommen haben. Hardenberg fügt der Erzählung, daß Wessel gewöhn
am Tage des Abendmahlsgenusses den Brüdern das Abschiedsgebet Jesu vo
lesen, S. 18 die Bemerkung bei: Sed cum senex esset, et alioqui m
videret, aberrabat frequenter a textu, ut a monachis rideretur. Dage
berichtet Geldenhauer S. 13: Wessel habe bis zum höchsten Alter

Kraft und Eigenthümlichkeit ſeines Geiſtes drückt ſich ſelbſt darin noch aus, daß er beim Abſchluſſe ſeines Lebens über theologiſche Dinge nachſann und ſogar in ungewohnte Zweifel verfiel. Einem Freunde, der ihn in der letzten Krankheit beſuchte, ſoll er geſagt haben [1]), er befände ſich nach Maaßgabe ſeines Zuſtandes wohl, aber Eines quäle ihn, daß er, von verſchiedenen Gedanken umhergetrieben, an der Wahrheit der chriſtlichen Religion zu zweifeln anfange. Weſſel war auch ſonſt von inneren Käm-

---

vollkommenes Gehör und Geſicht behalten, er habe ſich nie einer Brille bedient, die kleinſte Schrift geleſen und ſelbſt ſehr gut ſchreiben können. Dieſe beiden Angaben hält Muurling S. 86 für durchaus widerſprechend. Sie können indeß beide etwas Wahres haben. Weſſel war immer etwas kurzſichtig, dabei aber war ſeine Sehkraft dauerhaft und er konnte bis zum höchſten Alter mit bloßem Auge leſen und ſchreiben. Gerade Kurzſichtige vermögen ſehr kleine Schrift zu leſen und ſchreiben auch ſehr fein. Hierzu paßt die Notiz, welche Pet. Pappus v. Tratzberg am Schluſſe des langen Schreibens unſeres Weſſel an Hoeck über die Indulgenzen gibt, in der grön. Ausg. der Werke Weſſels S. 912: Weſſel habe dieſen Aufſatz, der in ſeine ſpäteren Lebensjahre fällt, mit eigener Hand und zwar in ſo kleiner Schrift geſchrieben, daß man es kaum leſen konnte. Dieſe Handſchrift wurde als ein theurer Schatz in der Bibliothek des Bürgermeiſters zu Gröningen, Joachim Alting, aufbewahrt.

1) Die Erzählung findet ſich bei Geldenhauer in den Notizen aus dem Leben Weſſels S. 23. und in den Effig. et Vit. p. 24. Ähnliche Erſcheinungen kommen auch ſonſt im Leben ausgezeichneter Menſchen vor. Auch der fromme Tauler hatte ein kampfreiches, oder, wie es der alte Lebensbeſchreiber Kap. 14 ausdrückt, ein „ſtrenges Ende, da ihn die böſen Geiſter mit liſtiger Behendigkeit anfochten, daß er allewege Sorge hatte, er möchte verzagen.“ Neben ihm erinnern wir an eine ausgezeichnete Frau. Um die Mitte des 16ten Jahrhunderts lebte zu Heidelberg als Gattin des dortigen Profeſſors der Medicin, Andreas Gründler, die berühmte gelehrte Italiänerin Olympia Fulvia Morata; dieſe ſoll nach dem Zeugniß ihres Gatten auf ähnliche Art durch längere Zweifel zur ruhigen Gewißheit hindurchgegangen ſeyn: Interrogata fuit eodem tempore a quodam viro bono: an esset in ejus animo scrupulus aliquis, qui eam male haberet? At illa, totis, inquit, annehac septem annis nunquam cessavit Diabolus omnibus modis conari, it me de fide vera detruderet: nunc vero, ac si omnia sua tela amisisset, nusquam apparet, nec ego in animo meo quicquam aliud sentio, quam summam tranquillitatem et pacem Christi. Melch. *Adami* Vitae Germ. Philos. p. 166.

pfen und Zweifeln nicht frei [1]), bis jetzt aber hatte ſich der Ei
cismus, der in ſeiner Natur lag, vorzugsweiſe gegen kirchliche
ze und Volksmeinungen gewendet. Nun nahm der Zweifel
einmal ſeine letzte Kraft zuſammen und erhob ſich gegen den Mi
punct des Glaubens ſelbſt. Bald aber ſiegte in unſerm Weſſel
was die innerſte, höchſte Kraft ſeines Lebens war. Wie er
her ſchon im lebendigen Glauben an den Erlöſer begeiſtert
cke in die Ewigkeit gethan, wie er längſt ſchon den Tag ſelig
prieſen, da er hindurchdringen würde zu einem unendlich
kommenen Leben der Liebe [2]), ſo ging er auch jetzt dem le
Augenblicke feſt und freudig entgegen. Als der Freund den K

---

1) Er ſpricht z. B. ſehr anſchaulich von dem intestinum bellum, notio cum judicio, velut caro contra praecordia pugnat, und ſagt: jus miserrimae calamitatis in me praeludia quaedam experior, qu tantam lucem videns non lucem delectabiliter amplector. Scal. M Exempl. I. p. 351.

2) Seine Hoffnungen von einem künftigen Leben ſpricht Weſſel vielf ſeinen Schriften aus. Ich will hier nur an eine Stelle erinnern, worin beſonderer Erhebung ſchildert, wie dann der freie Geiſt, in dem Lichte die Wahrheit ſchauend, mit Gott ein Geiſt werden, zur innigſten Verei mit Gott und zum Leben der reinſten Liebe, ja zur vollendeten Göttlichk erheben werde. „O jenes ſeligen Tages," ſagt er, „da ich nicht blo gung empfinden, ſondern lieben werde, und nicht bloß lieben, ſondern mi zem Herzen, ganzer Seele und ganzem Geiſte lieben! Und auch das wird genug ſeyn, daß ich wahrhaftig, aufrichtig und rein liebe, ſondern den und die Kraft des Liebens wird mir unausſprechlich erhöhet: der für mi borene und Dahingegebene; ſo daß meine Liebe dann ſo weit erhaben ſeyn über dieſe unſere jetzige Liebe, wie der Himmel über die Erde, wie die und der Himmel über einen Funken, wie das Empyreum über ein Gen und mit dieſer ſo erhöhten und entzündeten Liebe werde ich brünſtig mi brannt verlangen, hungern und dürſten nach meinem Gott; und wenn ich meines Wunſches theilhaftig ihn erreicht habe und umfaſſe, wer mag al meine Seligkeit ſchildern? Wer kann ſie begreifen, der nicht von der Sehnſucht entbrannt iſt? Selig alſo, und wahrhaft ſelig jener Tag! kein Auge geſehen, kein Ohr gehört und in keines Menſchen Herz geko iſt die Seligkeit jenes Tages: ſo begreift auch kein Herz die Größe der die einer ſolchen Seligkeit angemeſſen iſt und allein entſprechen kann." Meditat. Exempl. III. p. 406.

ten wieder beſuchte, ſprach er: „Ich danke Gott, alle jene nichtigen Gedanken ſind verſchwunden und ich weiß nichts als Jeſum den Gekreuzigten.“

Gewiß iſt es, daß Weſſel bei ſeiner Glaubensfeſtigkeit, die allein auf die göttliche Liebe in Chriſto ſtützte, nicht anders als in dieſem Sinne ſterben konnte. Ein ruhiger Tod löſte ſeine Seele am 4ten October des Jahrs 1489 [1]), mithin, wenn wir 1419 oder 20 als ſeine Geburtszeit annehmen, in einem Alter von 69 oder 70 Jahren. Er wurde begraben in dem Nonnenkloſter zu Gröningen [2]), in welchem er großentheils die letzte Zeit ſeines Lebens zugebracht, im Chor der Kirche nicht weit vom Hauptaltar [3]). Man erkannte ihm alſo die vollkommenſte kirchliche Ehre zu. In dem Verzeichniſſe dieſer Kirche wurde ſein Tod mit folgenden Worten bemerkt: Im Jahre des Herrn 1489 ſtarb der ehrwürdige Magiſter Weſſel Hermanni, ein trefflicher Lehrer der heiligen Theologie, in der lateiniſchen, griechiſchen und hebräiſchen Sprache wohl bewandert und in der ganzen Philoſophie einheimiſch [4]).

Bis zu Ende des 16ten Jahrhunderts war das Grab Weſſels durch nichts beſonders ausgezeichnet und kaum als Ruheſtätte eines ſo merkwürdigen Mannes kennbar [5]). Länger aber wollten doch die Gröninger einen Mitbürger, auf den ſie vorzugsweiſe ſtolz ſeyn durften, nicht ohne Auszeichnung in ihrer Mitte ruhen laſſen. Der Rath ordnete im Jahr 1637 an, daß Weſſel'n ein Denkſtein geſetzt wurde, auf welchen ein bald nach

1) Regn. Praedin. Opp. p. 198. S. oben S. 316. Anm. 1.

2) Sepultus est apud Virgines Spirituales, vulgo „ten Geestlichen Maegden“ in medio chori. *Hardenb.* p. 22. Das Kloſter, in dem Weſſel ſtarb, iſt jetzt ein Waiſenhaus, das Bürger- oder rothe Waiſenhaus genannt. S. *Hofstede de Groot* Gesch. der Broederenkerk te Gron. p. 14.

3) Vergl. Hardenberg S. 22. Geldenhauer S. 23. Effig. et Vit. p. 24.

4) . . . et in tota philosophia quasi universalis. Suffrid. *Petri* de Script. Fris. Dec. VIII. cap. 4.

5) Vergl. Ubb. *Emmii* Hist. Fris. ed. 1616. p. 457. und *Ypei* Leerrede ter gedachtnis van de verdiensten etc. p. 63.

dem Tode Weſſels von deſſen Freunde Paulus Pelantius verfertigtes Epitaphium [1]) eingegraben war. Da jedoch nach ungefähr hundert Jahren dieſe Inſchrift beinahe unleſerlich geworden, ſetzte man im J. 1730 oder 1740 Weſſel'n an der Wand des Chores ein größeres nnd prachtvolleres Denkmal [2]), d

1) Es findet ſich bei Hardenberg S. 21 und 22. und lautet ſo:

Pallida Wesseli saxum hoc tegit ossa magistri,
Philosophos inter qui leo fortis erat.
Illum lingua triplex, Hebraea, Pelasga, Latina,
Inclyta doctorum scandere pulpta dedit.
Agrippina et Parisium, duo regna Minervae,
Sensere ingenii vimque decusque sui.
At laus una viro, quia totum scibile scivit,
Et vitio infectis malleus ipse fuit.
Arx Phrisiae cineres, Germania tollit honores.
Dic, ferat omnipotens, lector amande, animam.

2) Die dem einfachen Sinne Weſſels nicht ganz entſprechende Inſchrift auf dieſem Denkmale iſt folgende:

ACCIPE. POSTERITAS. QUOD. PER. TUA. SECULA. NARRES.
IOHANNES WESSELUS. GANSFORTIUS.
VULGO
LUX. MUNDI. DICTUS.
VIR
ERUDITIONE. ET. PIETATE. INSIGNIS.
LINGUAE. DIVINAE. RESTAURATOR. PRIMUS.
PHILOSOPHUS. MEDICUS. IURISPERITUS. POLYHISTOR
THEOLOGUS. SUMMUS.
NATUS
GROENINGAE. CIRCA. ANNUM. MCCCC
DENATUS.
GROENINGAE. QUARTO. NONARUM. OCTOBRIS. MCCCCXC
NOVISSIMA. MORIENTIS. VOX
NIL. EGO. SCIO. PRAETER. CHRISTUM
ET. EUM. CRUCIFIXUM.
IN. MEMORIAM.
CIVIS. IMMORTALITATE. DIGNISSIMI
INFRA. SEPULTI
MONUMENTUM. HOC
ERECTUM.

ab ſelbſt aber bezeichnete man mit einem viereckigen Steine von
ßiger Größe und dunkler Farbe, auf dem die Worte ſtehen [1]):

IOANNIS. WESSELI
GANSFORTII
TUMULUS.

Die Characteriſtik Weſſels iſt, wie ich hoffe, in dem Bis-
rigen ſchon gegeben. Hier nur noch wenige Züge. Die äu-
re Erſcheinung Weſſels, beſonders da er einen Mangel am Fu-
hatte, mag nicht grade anſehnlich, aber doch ausdrucksvoll
weſen ſeyn. Man hat von ihm mehrere Abbildungen. Die
r mir liegende [2]), obwohl ſehr unvollkommen in der Ausfüh-
ng, vergegenwärtigt doch ganz ſeinen Geiſt und ſein Weſen:
iſt ein kräftiges, einfaches, offenes Geſicht, zwar von derben
gen, aber nicht ohne feinen geiſtigen Ausdruck, Ernſt auf
: Stirne, Verſtand in den Augen und eine gewiſſe Schalk-
t um den Mund [3]). Weſſel iſt ohne Bart, auch erblickt man
ne Haupthaare, da der Kopf von einer Mütze bedeckt iſt; dieſe,
: die übrige Kleidung, iſt höchſt einfach und entſpricht ganz
n ſchlichten, bürgerlichen Character des Geſichtes. Daß die
ſcheinung Weſſels, ſein Auftreten und ſeine Rede einen ſehr
ſchiedenen Eindruck machte, ergibt ſich aus ſeiner lebendigen
rkſamkeit unter Menſchen aller Art, Freunden und Schülern,

1) Notizen über dieſe Dinge findet man bei Muurling in der Com-
ntat. de Wess. p. 90—94. und in einigen Schriften, auf die ſich Muur-
l beruft, namentlich: *Ypei* Leerrede ter gedachtnis van de verdiensten
nederl. Vaderen etc. p. 61 — 63. und Tegenwoordige staat der Verce-
de Nederlanden. 1793. Tom. XXI. p. 92. 93.

2) In den Effig. et Vit. Profess. Gron. p. 12. Andere Bildniſſe fin-
ſich in *Schotani* Gesch. v. Friesland. p. 379. *Gerdes* Hist. Evang.
aov. T. I. p. 43. Levensbeschrijving van beroemde en geleerde man-
n, vierde stuck, nro. VI. Principum et Illustrium quorundam viro-
m Imagines edid. P. *van der Aa.* Eine Abbildung Weſſels, jedoch von
ingem Umfang und ohne beſonderen Werth, ſieht man auch bei ſeinem Grab-
le zu Gröningen. S. Muurling S. 90.

3) Ein Zeitgenoſſe ſagt ja auch ſehr characteriſtiſch von ihm:
Jam gravitas in fronte videri, et risus in ore.

Vornehmen und Geringen, Männern, Frauen und Jüngl
und wird auch durch folgende Anekdote[1]) beſtätigt. Als
einſt im Kloſter Adwerd am Tiſche des Abtes Heinrich Rees
einem angeſehenen pariſer Lehrer[2]) ſpeiſte, war dieſer begi
den berühmten Weſſel über manche Dinge ſprechen zu h
Weſſel antwortete ihm auf ſeine Fragen äußerſt ſparſam. A
dem Eſſen jedoch lud er den Fremden zu einem ruhigen Ge
ein, und nun entwickelte er ihm die ſchwierigſten Dinge mit
cher Schärfe und Bündigkeit, daß der Pariſer aufſprang,
Doctorbaret abnahm, ſich vor Weſſel niederbeugte und bew
dernd ausrief: „Du biſt entweder ein zweiter Alanus, oder
Engel vom Himmel, oder etwas Anderes, was ich nicht nen

1) Sie wird erzählt von Hardenberg S. 17, und zwar beruft e
dabei auf den Andreas Munter, Philosophus Stoicus Adwerdine.

2) Dieſer Lehrer wird von Hardenberg nicht genauer bezeichnet. Er
von ihm: nomen non certo teneo; puto tamen *Martinum* fuisse ap
latum. Es gab natürlich viele Gelehrte mit dem Vornamen Martin an
pariſer Univerſität im Laufe des 15ten Jahrhunderts. Die bedeutendſten
man verzeichnet bei Buläus in der Hist. Univers. Paris. T. V. p. 9
907. Unter denen, die dort genannt ſind, könnte man hier etwa auf
verfallen, nämlich: Martin Delf, der deutſchen Nation angehörig, i
1479 Rector der Univerſität Paris, dann Doctor der Theologie, und S
ſer eines von Zeitgenoſſen ſehr gerühmten Buches de Arte Oratoria; und
tinus Magiſtri, Procurator der galliſchen Nation, im J. 1460
Rector der Univerſität, einer der ausgezeichnetſten theologiſchen Profeſſore
ner Zeit und eifriger Verfechter des Nominalismus, für welchen er auch
oben S. 336.) als Almoſenier Ludwigs XI. günſtig wirkte. Ich würde,
es einer von Beiden ſeyn ſollte, für den Erſteren ſtimmen, denn Mar
Magiſtri kannte wahrſcheinlich unſern Weſſel ſchon in Paris genau, und
de daher nicht ſo begierig auf deſſen Bekanntſchaft geweſen ſeyn. Der C
Monacensis, der die hardenbergiſchen Lebensnotizen über Weſſel enthält,
hier fol. 13. noch die Worte: Nisi fortasse fuit *Nicolaus Clamengis*
jus lucubrationes extant, num is mirabiliter ad Wesselum affectus
dinoscitur. Dieß iſt jedoch ein offenbarer Fehlſchuß, denn Nicolaus
Clamenge, der bereits im J. 1393 Rector der Univerſität Paris wa
wahrſcheinlich vor dem J. 1440 ſtarb, konnte ſchwerlich auch nur den j
Weſſel in Paris, nimmermehr aber den ſchon berühmten in Adwerd g
haben; geiſtesverwandt waren beide Männer, aber die Chronologie mach
perſönliche Berührung ſehr unwahrſcheinlich.

. Gelobt ſey Gott, meine Hoffnung iſt nicht getäuſcht; nicht
onſt habe ich dich aufgeſucht, nicht umſonſt haben die Sor-
niſten den Meiſter des Widerſpruchs bewundert und gehaßt."
3 Betragen Weſſels war offen, edel und freimüthig; in der
ieren Zeit hatte er mehr Herbes und eine gewiſſe Neigung
: Spott; in der ſpäteren Zeit war er freundlicher und milder;
inglich erfreute ihn eine unruhige Wirkſamkeit nach außen,
:n Ende des Lebens ging er in ſich ſelbſt zurück und beſchränkte
auf eine ſtillere Thätigkeit. Ein Hauptzug ſeines Weſens
Lehrhaftigkeit; er hatte den größten Trieb und eine vorzüg-
: Gabe, klar zu lehren und lebendig anzuregen. Er dispu-
: auch gern und vermöge ſeiner logiſchen und dialectiſchen
bung gewöhnlich ſiegreich. Selbſt unermüdlich im Sprechen
Streiten, ermüdete er noch weniger die Zuhörer [1]). Auch
d ihm dabei die Gabe des Witzes zu Gebote, und zwar jene
nere des trockenen Witzes. Während Ernſt auf ſeiner Stirne
:ebte, lächelte ſein Mund und verbreitete Luſt und Heiterkeit.
vereinigte ſich Alles, um ihn zu einem ausgezeichneten Leh-
und Jugendbildner zu machen.

Ganz beſonders gehört auch zur vollſtändigen Würdigung
ſſels die Berückſichtigung ſeiner Zeit; er fiel in eine Über-
gs- und Zwiſchen-Periode und darnach iſt ſeine Stellung
bemeſſen. Sein Leben füllt gleichſam den Raum zwiſchen
rſon und Luther, zwiſchen den großen franzöſiſchen Theolo-
, die noch mit dem Papſtthum unterhandelten und auf dem
den der Hierarchie zu reformiren gedachten, und den noch
ßeren deutſchen, die ſich von Rom ganz losſagten und eine
:e Baſis für das kirchliche Leben begründeten. Als Gerſon

1) Paulus Pelantinus ſagt in ſeinem Epicedium auf Weſſel bei Har-
:berg S. 20:

Hei, quoties avidas magnis sermonibus aures
Continuit! nunquam mihi talia longa putabam
Tempora: tota dies vix horula parva videri.
Impiger alternas audire et reddere voces,
Et miscere jocos, et seria dicere vafer.
Jam gravitas in fronte videri, et risus in ore.

ſtarb, befand ſich Weſſel im 10ten Lebensjahre, bei Weſſ
Tode war Luther ein Knabe von 6, Zwingli von 5 Jahren, u
Melanchthon noch nicht geboren; Erasmus war 22 und Reu
lin 34 Jahre alt. So war Weſſel mit keinem der berühmte
und einflußreichſten Männer am Schluſſe des 15ten und a
Anfange des 16ten Jahrhunderts eigentlich gleichzeitig. Kei
konnte einen beſondern Einfluß auf ihn üben, mit keinem kon
er zuſammen wirken. In dieſer Beziehung ſteht er iſolirt da
aber deſto ſelbſtändiger und origineller. Und wer mag es leu
nen, daß er den Beruf ſeiner Zeit erkannte und würdig erfüllte
Charaktervoller als Erasmus, hatte er Originalität, Feſtigk
und Standhaftigkeit genug, um reformatoriſch in die Zeit ein
greifen; aber weniger kühn und gewaltig als Luther, hatte er da
auch die Milde und Beſonnenheit, welche einen offenbaren Bru
vermied, der damals nur geſchadet und die gewaltſamſte Rück
wirkung hervorgebracht hätte. So begründete er die religiöſe
und theologiſche Umgeſtaltung, ohne ſie leidenſchaftlich zu über
eilen und war ein reformatoriſcher Mann, gerade wie jene Mit
telperiode ihn haben mußte. Mehrere Zeitgenoſſen überragen
ihn an klaſſiſcher Gelehrſamkeit, an Umfang des Wiſſens und
eleganter Bildung, aber als ſelbſtdenkender, freimüthiger und
anregender Theologe nimmt er den erſten Rang ein und ſo er
füllt er ſeine Beſtimmung, wie nur irgend ein großer Mann ſie
an ſeiner Stelle erfüllen kann. Für das zuletzt Geſagte wird der
Beweis durch Weſſels ganze theologiſche Denkweiſe geliefert,
zu deren Darſtellung wir nun fortgehen.

Zweiter Theil.

Die Theologie Weſſels.

Einleitung.

Die Theologie des 15ten Jahrhunderts. Weſſels theologiſcher Standpunct im Allgemeinen.

Der Zuſtand der Theologie im 15ten Jahrhundert bietet ein Gemälde von reicher Mannichfaltigkeit dar. Die theologiſchen Denkarten, die früher ſchon vorhanden waren, wiederhohlten ſich in bedeutenden Erſcheinungen und zugleich bereitete ſich Neues in ſchönen Anfängen vor. Die herrſchende Tendenz war noch immer die philoſophiſche, ihr gegenüber erhob ſich kräftiger als früher die myſtiſche, zwiſchen beiden wurden Vermittelungen verſucht, und als neues, die Zukunft vorbereitendes Element trat die bibliſche Theologie dazwiſchen.

Wenn man im Mittelalter von philoſophiſcher Theologie ſpricht, ſo meint man zunächſt die Scholaſtik. Dieſe behauptete auch jetzt noch ihr großes Anſehen, beſonders in der Conſtituirung der Form der Wiſſenſchaft; aber ſie hatte doch ſchon aufgehört, der bewegende Mittelpunct des geiſtigen Lebens zu ſeyn, man erkannte ihre Mängel, man ſehnte ſich nach einer einfacheren, friſcheren, lebensvolleren Geſtaltung der Theologie. Neben der herkömmlichen ſcholaſtiſchen Form tauchten andere philoſophiſche Beſtrebungen auf, und der Platonismus ſtellte ſich in erneuerten Kampf mit dem Ariſtotelismus.

Zuerſt zeigt ſich noch die ältere traditionell-philoſophiſche Methode, bei welcher die einmal fixirte Kirchenlehre [illegible] unantaſtbaren Inhalt, die ariſtoteliſche Syllogiſtik den Stoff [illegible] ferte. Doch war auch dieſe Richtung friſch belebt durch den [illegible] dererweckten Kampf des Realismus und Nominalismus und [illegible] manche Elemente der neuern zur Reformation hinüber leitende [illegible] Bildung. Beiſpiele ſolcher Denkart ſind Peter d'Ailly [illegible] Anfange und Gabriel Biel am Schluſſe des fünfzehnt[illegible] Jahrhunderts. Der Erſtere, den ſeine Verehrer den Adler Fran[illegible] reichs, den unermüdeten Hammer der Wahrheitsfeinde nannte[illegible] drang nicht nur in kirchlichen Verhältniſſen kräftig auf Verbeſſe[illegible] rung, ſondern ſtrebte auch von der Scholaſtik, die ſeinem Ge[illegible] noch die Form gegeben, hinüber zum Bibliſchen und ſuchte überall eine Vereinfachung der Theologie zu bewirken, indem er viel von den Scholaſtikern abgehandelte, aber die Religion nicht berührende Fragen auf ihr eigentliches Gebiet, das philoſophiſche, verwies. Der Andere, ein Verehrer Occams, des kühnen Erneuerers des Nominalismus, war zwar noch ſo durchdrungen von dem Werth und der Allgültigkeit des Ariſtoteles, daß er über deſſen Ethik Predigten hielt, dennoch aber beſonnen und gemäßigt genug, um ſich im Wiſſenſchaftlichen vieler ſcholaſtiſchen Grübeleien zu entſchlagen, und wie d'Ailly ein freimüthiger Sprecher über die Mängel der Kirche.

Neben dieſer hergebrachten entwickelt ſich aber auch eine neue eigenthümliche philoſophiſche Methode, theils in der Form ſpeculativer Natur- und Selbſtbetrachtung, theils durch Wiederherſtellung eines chriſtlichen Platonismus. Eine ſogenannte natürliche Theologie bildete der originelle Raimund von Sabunde[1]); er machte den Verſuch einer Begründung aller chriſtlichen Lehren aus den Geſetzen der Natur

1) Er entwickelte ſein Syſtem bekanntlich in dem Werke: *Theologia naturalis* sive *Liber Creaturarum* etc. von welchem ich die Ausgabe zu Frankfurt 1635 benutze. Die Stellen, auf welche bei der folgenden Darſtellung beſonders Rückſicht genommen iſt, finden ſich theils in dem merkwürdigen Prolog des Buches, theils Kapitel 11. 13. 31. 63—69.

[redacted]d des menſchlichen Geiſtes. Dieſe tiefere Natur- und Selbſt-[redacted]enntniß characteriſirt er auf folgende Weiſe: ſie iſt dem Men-[redacted]n ebenſo natürlich, als nothwendig; durch ſie erkennt er wahr-[redacted]ig und ohne Schwierigkeit den Inhalt der Schrift, ja ſie be-[redacted]det auf eine ſo zweifelloſe Art die Lehren der Schrift, daß [redacted]n der Menſch nun mit freier und ſicherer Überzeugung bei-[redacted]mt; durch ſie werden alle Fragen über Gott und den Men-[redacted]n ohne Schwierigkeit gelöſt und der ganze katholiſche Glaube [redacted]wahr feſtgeſtellt; daher iſt ſie auch jetzt am Ende der Welt [redacted]jeden Chriſten zu Vertheidigung ſeines Glaubens das höchſte [redacted]dürfniß. Eigentlich iſt dieſe Wiſſenſchaft, meint Raimund, [redacted]n in den Schriften der heiligen Lehrer enthalten, aber ſie [redacted]t dort nicht hervor, ſie iſt elementariſch zerſtreut; jetzt kommt [redacted]darauf an, ſie zuſammenzufaſſen und zu ordnen, und dadurch [redacted]auch das wahre Verſtändniß der älteren Lehrer zu finden. Man [redacted]lich kann dieſe Wiſſenſchaft ſich nicht auf die Autorität der [redacted]chrift berufen, ſie muß vielmehr erſt den Glauben an die Schrift [redacted]wirken, und geht in Beziehung auf uns der Schrift voraus; [redacted]e Argumente müſſen aus der Erfahrung und aus der Natur [redacted]der Dinge entnommen ſeyn. Es ſind uns nämlich zwei Bücher [redacted]von Gott geſchenkt: das Buch der Natur oder der Schöpfung [redacted]und das Buch der heiligen Schrift. Das erſte iſt urſprünglich jedem Menſchen mitgetheilt, ja der Menſch ſelbſt iſt der erſte, vom Finger Gottes geſchriebene Buchſtabe in dieſem Buche; das zweite iſt dem Menſchen erſt ſpäter gegeben, weil er in ſeiner Blindheit das erſte nicht zu leſen verſtand. Dennoch bleibt das erſte allen Menſchen gemein, ſeine Schrift kann nicht verfälſcht, vertilgt oder misdeutet, niemand kann dadurch zum Ketzer werden, während dieß Alles bei der Bibel möglich iſt, die auch nur von den Klerikern geleſen werden darf. Beide Bücher müſſen aber nothwendig harmoniren, weil beide von Gott ſtammen, jenes als natürliche, dieſes als übernatürliche Belehrung. Wenn es ſich nun frägt, wie dieſe unwiderlegliche Erkenntniß erworben werde, ſo ſtellt Raimund das ſittliche Poſtulat, daß der Menſch von Gott erleuchtet und von der Sünde gereinigt ſey, denn der

Mangel dieſer Eigenſchaften hinderte die alten Philoſophen, ü
tig im Buche der Natur zu leſen; er gibt aber zugleich auch
rethiſche Principien, die hauptſächlich auf Begründung
wahren Selbſterkenntniß gerichtet ſind, um von da aus
Erkenntniß Gottes fortzuſchreiten. Der Schlüſſel aller
kenntniß iſt eine durchgreifende Vergleichung des Menſchen
allen übrigen Geſchöpfen; dadurch wird der Menſch auch
ſich ſelbſt hinausgeführt und gelangt zur Erkenntniß des Sc
pfers. Der Weg, auf dem Raimund zu Gott führt, iſt
der kosmologiſche. Dann aber ſtellt er zur weiteren
gründung religiöſer Wahrheiten hauptſächlich folgenden Kan
auf. Von Allem, was der Menſch denkt oder ſagt, gibt
auch ein Entgegengeſetztes, einen contradictoriſchen Widerſpru
Beides kann nicht zugleich wahr ſeyn. Der Menſch muß noth
wendig das Eine bejahen, das Andere verneinen. Nun liegt
aber in der Natur der Sache, daß er bejahe, glaube und annehme, was den Bedürfniſſen ſeines Weſens entſpricht, wodurch ſein inneres Leben ergänzt, erhöht, würdiger ausgebildet wird, was ihn beſſert, froh, glücklich, hoffnungsvoll und zuverſichtlich macht, alſo das Liebenswürdige und Begehrenswerthe, das, was mehr vom Seyn und vom Guten an ſich hat; dagegen, daß er verneine und von ſich weiſe alles das, was ſein inneres Leben hemmt, beſchädigt oder zerſtört. Würde der Menſch dieß nicht thun, ſo handelte er gegen ſich ſelbſt und gegen die Ordnung der Dinge. Von dieſem Standpunct aus begründet nun Raimund als etwas mehr Poſitives, Wohlthätiges, Lebenfördernde die einzelnen Religionslehren, und zwar, wie bemerkt, nicht bloß die ſogenannten natürlichen, wie die Exiſtenz und Einheit Gottes, die Weltſchöpfung und Unſterblichkeit, ſondern auch die poſitiv-chriſtlichen, namentlich die Lehren von der Dreieinigkeit, Menſchwerdung und Verſöhnung. Hier ſchöpft er freilich, was das Material betrifft, das Meiſte aus den früheren Lehrern, in denen ja auch, wie er ſagt, die einzelnen Buchſtaben ſeines Syſtems zerſtreut ſeyen, aus Auguſtin, Thomas und den andern Scholaſt

kam, allein seine Methode ist dabei immer eigenthümlich und belebend.

Die Anregung zur Erneuerung des Platonismus ging eigentlich von den Griechen aus. Die Griechen waren von der Scholastik frei geblieben, aber nicht aus Kraft, so daß sie etwas Besseres an die Stelle gesetzt hätten, sondern aus Schwäche, weil sie zu jeder bedeutenden Hervorbringung unfähig waren. So geschah es auch, daß Aristoteles bei ihnen nicht so herrschend wurde, wie im Abendlande, weil einmal ihre alten großen Kirchenlehrer für Plato den Ton angegeben hatten. Diese platonische Tradition unter den Griechen wurde im fünfzehnten Jahrhunderte wichtig auch für das Abendland; die übersiedelnden Gelehrten, wie Bessarion u. a. brachten die Liebe zum Platonismus nach Italien und entzündeten dafür empfängliche tiefere Gemüther. Ein unter den Griechen selbst geführter heftiger Streit über den Vorzug der platonischen oder aristotelischen Philosophie lieferte zwar kein bestimmtes Resultat, machte aber doch wieder allgemeiner auf Plato und seine Nachfolger aufmerksam und half eine gerechtere Würdigung ihrer Lehren, die bald in Enthusiasmus überging, vorbereiten. Gegen die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts wurde durch Cosmus von Medicis die platonische Akademie gestiftet. Ihre Seele war der berühmte Marsilius Ficinus, der geistvolle Erklärer Plato's und der Neuplatoniker, der in seinen theologischen Schriften über die Unsterblichkeit der Seele und die Wahrheit der christlichen Religion vielleicht theilweise zu viel gethan hat in der Verschmelzung christlicher und platonischer Lehren, aber dabei die höheren und ewigen Wahrheiten unendlich lebendiger, tiefer und freier auffaßte, als die meisten Theologen seiner und der früheren Zeit. Jedenfalls steht er an Besonnenheit und Durchbildung über seinem Zeitgenossen Picus von Mirandola, der durch ihn von der peripatetischen zur platonischen Lehre hingeführt wurde, aber damit auch Aristotelismus und kabbalistische Elemente verband und zu frühe starb, als daß sein gährender, mit Vielwisserei überladener, Geist zur Reife hätte gedeihen können. Auch muß diese positive

platoniſirende Richtung, die Geiſt, Leben und Glaubensin[illegible] hatte, als Wohlthat betrachet werden, nicht bloß im Gegen[illegible] gegen den immer lebloſeren Formalismus der Scholaſtiker, ſ[illegible] dern noch mehr im Gegenſatz gegen den troſtloſen Skeptic[illegible] mus, der ſich ſchon damals beſonders in Italien mancher [illegible] müther bemächtigt hatte, in der Folgezeit aber noch ſtärkere [illegible] kungen hervorbrachte. Zwar war es natürlich, daß die lü[illegible] ſpannung des Dogmatismus eine ſkeptiſche Tendenz hervor[illegible] und hätte dieſe ſich nur frei entwickeln können, ſo würde ſie [illegible] bald erſchöpft, es würde ſich ein Gleichgewicht hergeſtellt hab[illegible] aber bei dem Druck, der auf der geiſtigen Bewegung la[illegible] kam nur eine Karikatur zum Vorſchein. Die Freidenker [illegible] Petrus Pomponatius u. a. untergruben durch ihre Zwe[illegible] die Grundwahrheiten aller Religion, den Glauben an Gott [illegible] Unſterblichkeit, zogen ſich aber dann, um ihres Lebens ſicher[illegible] ſeyn, hinter das Bollwerk der Kirche zurück, deren Lehrſätzen [illegible] ſich mit aller Devotion unterwarfen. Ja es wurde, um für di[illegible] Praxis auch eine theoretiſche Rechtfertigung zu haben, jene b[illegible] rühmte Unterſcheidung zwiſchen philoſophiſcher und theologiſch[illegible] Wahrheit erfunden, welche aufs anſchaulichſte den eingetrete[illegible] Zwieſpalt zwiſchen Religion und Philoſophie, Glauben und Wi[illegible] ſen zu erkennen gibt, aber auch für die Erhaltung der Kirchen[illegible] lehre ſo gefährlich ſchien, daß auf einem Concil unter Leo X. d[illegible] Behauptung, es könne etwas in der Theologie wahr, in de[illegible] Philoſophie aber falſch ſeyn, förmlich verboten wurde.

Wie durch das ganze Mittelalter, ſo ſtand auch jetzt vermö[illegible] eines nothwendigen Gegenſatzes der einſeitig theoretiſchen Ric[illegible] tung der Scholaſtiker die practiſche, gemüthlich poetiſche und b[illegible] ſchauliche Theologie der Myſtiker entgegen, und je ſtarrer, je le[illegible] loſer die Scholaſtik wurde, deſto kräftiger, ſiegreicher erhob ſi[illegible] die Myſtik. Wir haben früher im Einzelnen geſehen, welch[illegible] Bildungen dieſe Tendenz im Laufe des 14ten und 15ten Jahr[illegible] hunderts hervortrieb. Im Ganzen müſſen wir ſagen, daß ſi[illegible] beſonders im 15ten Jahrhunderte, ohne an Tiefe zu verlieren, ein[illegible] facher und practiſcher im Inhalt, lieblicher und volksthümliche

der Form wurde und daher immer mehr Raum gewann. Doch
ng ihr auch ſo das von ihr nicht zu trennende Individuelle,
objective an, vermöge deſſen ſie ſich nur für beſonders geſtimmte
müther, für engere Kreiſe eignete und zur vollen, allbefriedi-
rden, kirchenbildenden Darſtellung der chriſtlichen Wahrheit
nte es durch ſie nicht kommen.

Die Myſtik zeigt ſich indeß nicht bloß als iſolirte Erſchei-
ng, ſie verſchmilzt auch mit andern Denkarten. Wie ſchon
früheren Mittelalter, vornehmlich durch die Victoriner, eine
ermittelung zwiſchen Scholaſtik und Myſtik angeſtrebt
rden war, ſo wurde daſſelbe auch jetzt wieder, den Bedürfniſ-
der Zeit gemäß mehr auf pſychologiſchem und kritiſchem Wege,
rſucht durch Joh. Gerſon. Gerſon, der chriſtlichſte Lehrer
nannt, iſt neben den im engeren Sinne reformatoriſchen Män-
rn der bedeutendſte Theologe ſeines Jahrhunderts. Gebildet
rch den trefflichen Peter d'Ailly, frühe ausgezeichnet durch
ſſenſchaftliche Vorzüge, Lehrer und Kanzler an der erſten un-
r den damaligen Univerſitäten Europa's, griff Gerſon faſt in
le wiſſenſchaftlichen und kirchlichen Verhandlungen ſeiner be-
egten Zeit ein, beſonders als der einflußreichſte Redner auf dem
oncil zu Conſtanz und als muthiger Vertheidiger der Wahrheit
nd des Rechtes auch in den politiſchen Stürmen ſeines Vater-
ndes, und wenn man ihm auch von unſerm Standpunct aus
ne gewiſſe kirchliche Ängſtlichkeit und Engherzigkeit vorwerfen
öchte, die ſich in der Verwerfung der Bibelüberſetzungen für
s Volk, in der Beſtreitung des Kelchgenuſſes der Laien, in der
erdammung des Johann Huß, in der Neigung zu inquiſitori-
jen Maaßregeln gegen freiere Glaubensmeinungen und in man-
em Anderen offenbarte, ſo wird man ihm doch zugleich eine edle
altung, Beſonnenheit und Mäßigung, einen in den Schran-
n der Geſetzlichkeit ſich bewegenden würdevollen Freimuth, eine
iverſelle und nach Maaßgabe der Zeit gründliche Bildung in
r Wiſſenſchaft nicht abſprechen können. Was ein ſolcher Mann
der Theologie wollte, characteriſirt die ganze Zeit. Im Ma-
rial der theologiſchen Wiſſenſchaft liefert freilich Gerſon nicht

viel Neues; er geht, wenn er auch die Theologie überhaupt vereinfachen und die myſtiſche mehr pſychologiſch zu begründen ſucht, in der Hauptſache ohne Erfindung eigenthümlicher Gedanken den vermittelnden Weg der Victoriner; aber in Beziehung auf die Methode der Wiſſenſchaft entwickelt er treffliche Grundſätze, hier durchſchaute er das Bedürfniß der Zeit und wirkte durch Zweifel ſehr anregend auf die jüngeren Zeitgenoſſen. Zwiſchen Philoſophie und Theologie erkennt Gerſon keinen Gegenſatz, er glaubt, daß ſie beide weſentlich übereinſtimmen, aber er ſpricht der Philoſophie die Fähigkeit ab, die chriſtlichen Wahrheiten zu finden, wenn nicht die Offenbarung des Glaubens voranginge; auch betrachtet er die Philoſophie, wie alle Wiſſenſchaften, als Dienerin der Theologie. An der Philoſophie ſeiner Zeit tadelt er beſonders die mechaniſche Auffaſſungsweiſe, namentlich wenn ſie bei der Darſtellung des Weſens Gottes nur die Nothwendigkeit und nicht ebenſo die Freiheit hervorhebe: dadurch werde die Frömmigkeit und Dankbarkeit gegen Gott aufgehoben, ob er nicht aus freier Güte, ſondern aus Zwang Alles mittheile. Für die Methode des Studiums verlangt Gerſon, daß das philoſophiſche dem theologiſchen vorangehe, und daß man beide nicht in einander miſche. Mathematik, Logik, Metaphyſik, Rhetorik ſollen durchgearbeitet ſeyn, ehe man zur Theologie kommt; dann ſoll man aber auch keine Sophismen und fremdartigen Materien in die Theologie bringen, und dieſe ſoll ſich rein in ihrem Kreiſe

1) Für die nachfolgende Darſtellung der Grundſätze Gerſons über das theologiſche Studium ſind beſonders folgende Abhandlungen benutzt: 1) Lectiones duae contra vanam curiositatem in negotio fidei. *Gersoni* Opp. ed. Du Pin. Tom. 1. Pars. 1. p. 86—106. 2) Epistola ad Studentes Collegii Navarrae Parisiensis, quid et qualiter studere debeat novus Theologiae auditor. Ibid. p. 106—110. Alia Epist. ad eosdem p. 110—113. In dieſen Briefen werden auch die Bücher namhaft gemacht, die Gerſon für die verſchiedenen Arten und Stufen des theologiſchen Studiums am nützlichſten achtet. Doch kann man ſeine Auswahl nicht durchaus rühmen. Er wünſcht auch, daß ſich jeder Studierende an einen erprobten Lehrer anſchließen und ſich ſeines Rathes bedienen möchte. 3) Duae Epistolae de Reformatione Theologiae. Opp. T. 1. P. 1. p. 120—124.

:n. Als eigentlich theologiſche Materien aber ſieht Gerſon
nigen an, wodurch ein geſunder Glaube begründet, die Hoff-
ꝛ geſtärkt und die Liebe entflammt wird, alſo nur die, wel-
dem Gebiete der Religion angehören. Die weſentlichen
ndlagen der Theologie ſind für ihn Schrift und Erfahrung;
Theologie geht über die Philoſophie hinaus, ſie hat aber wie-
hre beſtimmten Gränzen in der Offenbarung. Schon in die-
Sätzen iſt ein Zuſammenhang mit der Scholaſtik, aber auch
nittelbarer Tadel vieler Mängel derſelben nicht zu verkennen.
) deutlicher tritt dieſer Tadel hervor, indem Gerſon die Ge-
)en der gewöhnlichen Theologen aufdeckt; er wirft ihnen vor,
ſie beſonders durch zwei Grundfehler an der einfachen Wahr-
Erkenntniß gehindert würden, durch Grübelei und Neigung
Sonderbaren. Zu dieſen traurigen Töchtern des Stolzes, ſagt
)eſellt ſich als unglücklicher Bruder der Neid und dieſe zuſammen
:n dann eine vielfache Nachkommenſchaft: Streitſucht, Zank,
tnäckigkeit, Eigenliebe, Beharren bei den eigenen oder Par-
Meinungen und leidenſchaftliche Vertheidigung des Irrthums.
offenbart ſich aber die grübelnde Sonderbarkeit bei den Theo-
n beſonders in folgenden Stücken: in der Neigung, vollkom-
durchgearbeitete und entſchiedene Lehren liegen zu laſſen und
nur mit unbekannten, noch nicht unterſuchten zu beſchäftigen,
lieber Neues, als Heilſames vorzutragen; in der Gering-
tzung gegen klare und faßliche Lehren, um ſich mit dunkeln,
)ierigen zu beſchäftigen, weil man denkt, nur das Dunkle
Unverſtändliche ſey tief, während doch Klarheit in Rede und
)rift die größte Tugend in der Wiſſenſchaft und das ſicherſte
hen eines hellen Geiſtes iſt; in der Freude an neuen Wortbil-
gen, beſonders für ſpeculative theologiſche Materien; in ei-
zu voreiligen Aneignung der Principien heidniſcher Philoſo-
n, wie dieß auch bei Origenes der Fall war, der offenbar zu
aus dem goldenen Becher Babylons getrunken; in der un-
ieſſenen Vorliebe für beſondere Lehren, ſo daß man ſich, ob-
ch Glaube und Wahrheit gemeinſam ſind, etwas ganz Abſon-
ches zueignen will, durch dieſen Partei- und Ordenseifer aber

nur Streit, Spaltung und Irrthümer in die Chriſtenheit
und endlich, was damit zuſammenhängt, in der Gewo
lieber den einen Lehrer anzugreifen und den andern hart
zu vertheidigen, als ſich zu bemühen, ihre oft mehr im Au
als im Sinn verſchiedenen Ausſprüche in Harmonie zu
und dadurch eine Verſöhnung der Extreme herbeizuführen,
doch für die Kirche heilſamer iſt, als Trennung [1]). Wen
alle weſentlichen formalen und ſittlichen Fehler der Sch
gerügt ſind, ſo dringt Gerſon anderwärts ebenſo kräftig a
teriale Reformation der Theologie. Er verlangt, daß nid
ner unnützes Wiſſen ohne Frucht und Gründlichkeit ge
werde; dadurch würden die Studierenden von dem Noth
gen und Nützlichen abgeführt, Nichtſtudierte aber veranlaß
von der Theologie ganz falſche Vorſtellungen zu machen,
ſie meinten, diejenigen ſeyen Theologen, die ſich mit ſolche
nützen Dingen [2]) beſchäftigen; deßhalb nenne man die Theo
auch Phantaſten und behaupte, daß ſie nichts von ſolider
heit, vom Practiſchen und von der Bibel wüßten. Zur
tigung dieſer unfruchtbaren Theologie, an der er beſonders
die gränzenloſe Sprachverwirrung tadelt, empfiehlt dagegen
ſon vor Allem das tüchtige Studium der Schrift, die
nung und den Vortrag des Practiſchen aus derſelben. Da
hofft er, würden dann auch tüchtige Volkslehrer gebildet wo
die nicht unnütz grübeln und phantaſiren, ſondern kräftig a
Umgeſtaltung des Lebens wirken.

Schon hier bei dem größten Theologen zu Anfange des
Jahrhunderts finden wir eine Hinweiſung auf das, was ſich
vornehmlich als das Neue entwickeln ſollte. Bald ſehen wir

1) Um Einheit des Glaubens zu erhalten, ſchlägt Gerſon außer andern
das bedenkliche Mittel vor, nur eine theologiſche Facultät für
ganze Kirche, oder wenigſtens für Frankreich aufzuſtellen, von welcher
als der reinen Quelle, die übrigen untergeordneten theologiſchen Studien
ten abhängig gemacht werden könnten. Opp. Tom. 1. P. 1. p. 105.

2) Als unnützen Streitgegenſtand bezeichnet er unter andern die Lehre
der Communicatio Idiomatum. Opp. T. 1. P. 1. p. 123.

ert noch entſchiedener ſich einer lebendigen Schrifttheologie
wenden. Die Nothwendigkeit, zum Einfachen, Apoſtoliſchen,
ebendigen zurückzukehren, die früher faſt nur von Männern
s Volkes und populären Secten anerkannt worden war, machte
ch jetzt auch den Gelehrten anſchaulich; faſt alle Theologen die-
r Zeit ſind mehr oder minder vom Bewußtſeyn dieſes Bedürf-
ſſes durchdrungen; es bilden ſich, den Scholaſtikern und ſtren-
n Dogmatikern gegenüber, immer mehr eigentlich bibliſche
heologen. Im zwölften und dreizehnten Jahrhunderte waren
ur die Scholaſtiker hochgeehrt und von großem öffentlichen Ein-
uß geweſen; ein Schriftausleger war ein ſehr untergeordnetes
eſen und mußte gegen einen Sententiarier und Summiſten
it zurückſtehen. Jetzt änderte ſich die Stimmung. Die Scho-
ik tritt zurück; ſie befriedigt nicht mehr; gegen ſie erhebt ſich
rauen, Skepſis und Spott; dagegen empfehlen die ange-
nſtrn Theologen nichts dringender, als Schriftſtudium; die
el wird, während das Anſehen der Kirche, Päpſte und Con-
n zu wanken beginnt, als das einzige Heilmittel, als der
re Fels anerkannt, auf den Chriſtus die Kirche gegründet;
ird mehr und mehr durch Abſchriften vervielfältigt, überſetzt,
r dem Volke verbreitet; es wird auch die neuerwachende
ilologie, die neuerfundene Buchdruckerkunſt in ihren Dienſt
nacht; ſie gelangt allmählig zu der Herrſchaft, deren Cul-
inationspunct mit der Reformation eintritt.

In dieſer Richtung ſteht auch Weſſel. Doch können wir
dabei ſeinen Standort noch näher bezeichnen. Der Eifer für das
Bibliſche verfolgte wieder verſchiedene Wege: einen mehr practi-
ſchen und kirchlichen, und einen mehr philologiſchen und wiſſen-
ſchaftlichen; auf dem erſtern finden wir Huß, Joh. von We-
ſel, Joh. von Goch und manche practiſche Myſtiker, auf dem
zweiten Laurentius Valla, Le Fevre und Erasmus. Un-
ſer Weſſel reiht ſich den Erſtgenannten an, doch iſt er unter
ihnen der am meiſten Wiſſenſchaftliche, am meiſten nach Durch-
dringung des practiſchen und gelehrten Elementes Strebende.

Zwar zeigt ſich auf manchen Puncten unverkennbar, [redacted] Weſſel aus der Schule der Scholaſtiker hervorgegangen [redacted] ſeine Darſtellung trägt noch Spuren davon. Im Ganzen [redacted] ſtand er mit der Scholaſtik in der beſtimmteſten Oppoſition; [redacted] beſtritt das Vorherrſchen der Philoſophie, wie es in der [redacted] gie des Mittelalters ſtatt fand, und gab der Theologie eine [redacted] ſtändige bibliſche Grundlage; er vermied die Künſtlichkeit, [redacted] findigkeit und Dürre der ausgearteten Scholaſtik, er richtete [redacted] wiſſenſchaftliche und erbauliche Betrachtung auf große, weſ[redacted] che, practiſch bedeutende Gegenſtände, auf eigentliche Lehr[redacted] puncte der Religion, und that dieß mit Einfalt, Wärme [redacted] großer Geiſtesfriſche. Wie ein ſcholaſtiſches, ſo hat Weſſel [redacted] ein myſtiſches Element in ſich; er beſitzt eine ungemeine [redacted] und Tiefe des frommen Gefühls, er liebt, ſich demſelben [redacted] ganz und unbedingt hinzugeben, er ſtrebt, wie die Myſtiker, [redacted] Schranken des Endlichen zu durchbrechen, in Liebe und Sehn[redacted] ſucht mit Gott zu verſchmelzen, und benutzt als Mittel zur Ein[redacted] gung mit Gott vorzugsweiſe die Contemplation und das Gebet. Hier finden wir den Zögling der Brüder vom gemeinſamen Le[redacted] ben, und, trotz aller Verſchiedenheit, den Geiſtesverwandten [redacted] Thomas von Kempen wieder; dagegen ſtammt der, offenbar unbedeutendere, und mehr nur äußerlich zu bemerkende ſchola[redacted] ſche Beſtandtheil in Weſſels Denkart aus den ſpäteren Schulen, die er durchmachte, beſonders aus der des Nominalismus. Und indem nun beides in dem Geiſte Weſſels zuſammenbeſtand und ſich zu einer lebendigen Einheit verknüpfte, war auch eines durch das andere gemäßigt und in ſeinem Gemüthe, wie in ſeiner Wiſſenſchaft, ein wohlthätiges Gleichgewicht. Dieß entſprang zugleich daraus, daß beides wieder auf einer ſchönen und ächten Grundlage ruhte, auf dem innig und geiſtvoll aufgefaßten bibliſchen Chriſtenthume. Dieß war die Baſis, von welcher aus Weſſel ſtets in der Theologie operirte, und ſo können wir ihn bezeichnen als einen bibliſchen Theologen, der ebenſo fromm, als wahrheitsliebend, ebenſo freiſinnig, als beſonnen, die dialectiſche Bildung, die er von der Scholaſtik gewonnen, gegen dieſe ſelbſt in

rr entarteten Geſtalt wendet, der mit der Myſtik zwar die Inkeit gemein hat, aber über deren Subjectivismus ſich erhebt, › auf dieſem Wege einen Standpunct gewinnt, welcher die genſätze des Mittelalters theils ſelbſt ſchon überwindet, theils nigſtens zu deren Überwindung einen höchſt erfolgreichen Ang macht [1]).

Da der bibliſche Character vornehmlich das Weſen von eſſels Theologie ausmacht, ſo iſt zunächſt erforderlich, Einiüber die Art und Weiſe zu ſagen, wie er die Schrift auffaßte. i der Schriftauslegung ſchätzte er, wie Melanchthon, vor m Dingen ungezwungene Einfachheit und Natürlichkeit: „Wer e Schriftſtelle auslegt," ſagt er [2]), „muß bei den Worten des rtes bleiben und darf keine gezwungene Erklärung geben. nn jede gezwungene Erklärung, die, aus Furcht vor Einwenngen, von der urſprünglichen Geſtalt der Schrift, abweicht muß Irrlehre verdächtig ſeyn." Dabei las er die Bibel ſtets in ictiſchem Geiſte, mit unmittelbarer Anwendung auf das Leben d die eigene ſittliche Beſſerung. Er pflegte zu ſagen [3]): „Wer der Leſung der Bibel nicht täglich geringer von ſich denkt, ſich ht immer mehr misfällt und gedemüthigt wird, der lieſt die l. Schriften nicht allein vergeblich, ſondern auch nicht ohne fahr." Beſonders aber forderte er vom Ausleger offenen ahrheitsſinn, ſo daß er nicht bloß eine Beſtätigung für gangre Lehren und Beſtimmungen in der Schrift ſuchen, ſondern ſich r Alles empfänglich zeigen ſoll, was ihm aus der Schrift entgenkommt. Dieß ergibt ſich ſchon aus der angeführten Äurung gegen contorte Erklärungen, aber auch noch aus Andem, was ſpäter anzuführen iſt.

Vermöge ſeines Eifers für bibliſche Lehre und ſprachliche

1) Über den theologiſchen Standpunct Weſſels im Allgemeinen vergl. man ſchöne Rede von Muurling de *Wesseli Gansfortii*, germani Theolo-, principiis atque virtutibus, etiamnunc probandis et sequendis. Amlod. 1840.

2) *Wess.* Opp. p. 845. in der Schrift de Purgatorio.

3) Nach einem Briefe Goswins v. Halen bei Hardenberg S. 10.

Studien könnte man von Weſſel auch Commentarien ganze neuteſtamentliche Bücher erwarten. Allein dafür ſchei der die Zeit gehörig empfänglich, noch er ſelbſt vollſtändig reitet geweſen zu ſeyn. Er beſchäftigt ſich mehr mit Einzel aber hierbei erläutert er nicht bloß gelegentlich beſondere dungen und Ausdrücke der Schrift, (das Letztere geſchieht bers häufig mit den altteſtamentlichen Namen und Eigen bezeichnungen Gottes), ſondern er geht auch mitunter g auf die Erklärung einer Stelle oder eines größeren Abſch rin. So verbreitet er ſich z. B. über die Erzählung v Syrophönicierin [1]), wobei er das Verhalten Jeſu gegen di als einen bloß vorübergehend angenommenen Schein der S darſtellt, der den Zweck gehabt, die Glaubenskraft der Ung chen zu prüfen [2]). So erklärt er die Parabel Jeſu Luc. 7, als eine beſonders tiefe und gehaltreiche Darſtellung mit Ausführlichkeit und ſteter practiſcher Anwendung [3]). So h delt er mit dialectiſcher Schärfe die Ausſprüche Jeſu bei J nes 7, 16 und 12, 44: „Meine Lehre iſt nicht mein, ſo des Vaters, der mich geſandt hat" und: „Wer an mich g der glaubt nicht an mich, ſondern an den, der mich geſandt indem er den Schein des Widerſpruchs davon zu entfernen ſu und den Sinn der letzteren Stelle ſo beſtimmt: wer an glaubt wegen der großen Thaten meiner Macht, Weisheit Güte, der glaubt an mich, wie es auch recht iſt; aber we wüßte, durch weſſen Sendung und von weſſen Urkraft ich Allmacht und die unendlichen Schätze ewiger Weisheit em gen habe, wozu er auch alsbald durch meine Lehre gelangen ſo würde er gewiß die ganze Frömmigkeit ſeines Glauben

1) De Orat. I, 15. p. 27.

2) Non enim haec animo ideo duro intus gesta sunt, quo fori alieno videbantur . . . Sed alto consilio dissimulavit suum de ista cium, opportunum exspectans tunc illi benefacere, quando magna ejus multum exercitata, etiam vobis magno munere digna videretu

3) De Orat. IX, 4. p. 161 u. 162.

4) De Caus. Incarn. Cap. 17. p. 451 u. 452.

ich übertragen auf den erzeugenden und ſendenden Vater. Nicht
iten nimmt Weſſel auch auf die älteren Überſetzungen der Bi-
el Rückſicht, die Septuaginta und Vulgata, und berichtigt die-
ben. Eine falſche Überſetzung des Hieronymus von der Stelle
rod. 3, 14, welche doch ſchon vorher von den Siebzigen beſſer
iedergegeben geweſen, entſchuldigt Weſſel damit, daß die rich-
ge Überſetzung den Heiden hätte Anſtoß geben können. Dieß,
eint er, war damals rathſam, da die Kirche ohnedieß von ſo
ielen Ketzereien zerriſſen war. „Jetzt aber, da die Kirche durch
e Disputationen der Scholaſtiker geübt, und durch die heili-
n Satzungen der Lehrer (sacris Doctorum doctrinis) befe-
igt iſt, kann ſie durch jede Wahrheit nur gefördert werden, und
iſt nicht gut auf eine unrichtige Erklärung die geſunde und wahre
hre von der göttlichen Einfachheit und Unwandelbarkeit [1]) zu
inden. Denn die Juden lachen uns aus, daß wir, wie in
r Finſterniß, auf einen unhaltbaren Grund bauen [2])." Weſ-
l verlangte alſo, wie überall, ſo auch in der Schriftauslegung
ur Wahrheit und die ganze volle Wahrheit, und würde es, auch
erin Vorgänger der Reformatoren, nie gebilligt haben, wenn
an mit Bewußtſeyn zu einem guten dogmatiſchen Zweck ſchlechte
egetiſche Mittel gebraucht hätte. Commentare über die heil.
Schrift, wie ſie damals gewöhnlich waren, führt Weſſel an,
der mehr als etwas für die gewöhnlichen Prediger Zweckmäßi-
es, als den Gelehrten Dienliches [3]).

Was die Principien der religiöſen Erkentniß be-
rifft, die gewöhnlich ſchon von vorne herein über die Geſtaltung
ines theologiſchen Syſtems entſcheiden, ſo hielt ſich Weſſel aller-
ings mit feſtem lebendigem Glauben an die in der Schrift nie-

1) Mit Beziehung auf die Stelle Exod. 3, 14.

2) De Caus. Incarnat. Cap. 4. p. 419.

3) De Magnitud. Pass. Cap. 48. p. 557. Et sicut hodie praeter Canonem plerique Doctorum commentarii sunt apud nos pro *gregariis pastoribus et praedicatoribus*, ita tunc sub Mose et post Mosen pro Levitis de legali sanctione commentarii libri erant, quibus illorum praedicatores populum de sacramentis legis erudirent.

dergelegte Offenbarung und zwar in der Weiſe, daß er im Bunde eine unvollkommnere Stufe, in Chriſto die Volle der Gottesoffenbarung anerkannte, aber dabei verwarf urſprüngliche und allgemeine Gotteskenntniß nicht, an die beſondere göttliche Mittheilung ſich anſchließt, um ſie tern und zu ergänzen. Dieß wird ſich im Einzelnen Lehre von Gott ergeben, wo auch von den Quellen der erkenntniß zu handeln iſt. Hier dürfte es am Ort ſeyn, ſtimmen, wie Weſſel das Weſen der Frömmigkeit haupt auffaßte. Einen beſtimmten Begriff von Religion zwar Weſſel nirgends auf, allein wenn wir ſeine zerſtreute ßerungen zuſammenfaſſen, ſo verſteht er darunter das ſittlich wirkſame Bewußtſeyn unſerer Abhängigkeit von die entſchiedene Anerkennung der Schranken des menſch Daſeyns, verbunden mit lebendiger Erkenntniß der unend ſchrankenloſen Größe Gottes und freier Unterwerfung unt göttliche Geſetz; er verſteht darunter die innere Heiligun Namens Gottes, die Beziehung alles Thuns und Leidens des ganzen Lebens auf Gott, vor Allem aber die innige, f hingebende, thätige Liebe zu Gott, die uns vorzugsweis dem Göttlichen einigt. Ich beſchränke mich hier vorläuf die Anführung einer Stelle Weſſels, die uns ſeine Grund über das Verhältniß des Menſchen zu Gott ſehr klar veran licht. „Der Menſch," ſagt er [1]), „iſt zwiſchen zwei Noth digkeiten, wie zwiſchen zwei unüberſteigliche Mauern, i Mitte geſtellt, eine Nothwendigkeit des Thuns und eine des Leidens. Wir ſind unausweichlich verpflichtet, das Gottes zu erfüllen, und ebenſo die Fügung Gottes über u ertragen; denn es iſt unmöglich, daß irgend etwas geſchähe, nicht Gott gewollt und geordnet hätte. Dieſe letztere Noth digkeit des Duldens iſt zwar nicht eine abſolute, denn etwas ſolutes kann immer nur von Gott ſelbſt als dem erſten und wendigen Weſen ausgeſagt werden; außer ihm aber iſt Alle fällig (contingens); allein ſie iſt dennoch eine unwiderſteh

1) Scal. Medit. I, 5. Opp. p. 199 u. 200.

ıb unausweichliche. Die erste Nothwendigkeit aber ist: aller-
ngs eine bedingte: denn es ist zwar nothwendig, das Gesetz
ottes zu erfüllen, wenn wir selig werden wollen; die Erfül-
ng aber hängt immer von unserer Freiheit ab, wir können
ıs auch zum Bösen und zum Verderben bestimmen, wiewohl
ır durch diese Freiheit nie von der Nothwendigkeit, das gött-
he Gesetz zu erfüllen, entbunden sind; denn auch der Abwei-
nde empfindet ewig die Verbindlichkeit, die Drohung und
trafe des Gesetzes. So beengend und drückend nun das Be-
loſſenseyn unter diese doppelte Nothwendigkeit ist, so hat es
ch die göttliche Weisheit auf eine merkwürdige Art so geordnet,
ıß eben diese enge Beschränkung für den Menschen nicht nur
nen Weg frei läßt, sondern selbst ein Weg wird zu seinem wah-
n Heil. Wir lernen daraus, daß es für uns keinen Ausweg
bt als nach der Ordnung des göttlichen Willens und unter
r Leitung Gottes. So ist es also eine große Weisheit, diese
othwendigkeiten einzusehen, eine noch größere, den Führer
ı erkennen, durch den wir herausgeleitet werden, und die
rößte, sich diesem Führer mit vollem Vertrauen hinzugeben."
ier ist besonders die Seite der Nothwendigkeit im Verhältniß
ı Gott hervorgehoben, vermöge deren es für den Menschen
ine höhere Weisheit gibt, als sich dem unendlichen Wil-
n Gottes schlechthin zu unterwerfen; wie aber Wessel neben
ieser Gottesfurcht, als dem einen Grundelemente der Frömmig-
it, zugleich das andere, die lebendige, thätige, erhebende Got-
sliebe, die der Seite der Freiheit angehört, anzuerkennen wußte,
ieß geht aus unzähligen Stellen hervor, die ich theils schon mit-
etheilt habe, theils noch mittheilen werde.

Ehe wir nun zur Entwickelung der einzelnen Lehren Wes-
ls übergehen, sey noch eine Bemerkung über die Zweckmä-
igkeit dieses Unternehmens selbst gestattet. Da Wessel kein ei-
entliches System abgefaßt, sondern nur einzelne Abhandlungen
ber theologische Gegenstände hinterlassen hat[1]), und auch

1) Wir haben von Wessel nur Aufsätze über einzelne theologische Mate-
ien: über die Vorsehung, die Ursachen und Wirkungen der Menschwerdung

dieſe nicht immer in einem ſtreng wiſſenſchaftlichen, ſo
theilweiſe oder auch ganz (wie die Beiſpiele zur Scala
ditationis) in einem erbaulichen und redneriſchen Ton
ten ſind, ſo iſt derjenige, der die theologiſche Denkweiſe
Mannes entwickeln will, leicht in Gefahr, ſchon durch di
wie er die zerſtreuten Äußerungen zuſammenſtellt und verk
ihm etwas Unangemeſſenes oder Falſches unterzuſchieben;
trotz dieſer Gefahr können wir das Unternehmen nicht v
Hand weiſen, da uns ſonſt nichts übrig bleiben würde, als
Schriften Weſſels zu überſetzen oder alle einzelnen mit ei
wiſſen Vollſtändigkeit zu excerpiren; dieſes Verfahren aber
zu vielen Wiederhohlungen führen und die Totalanſchaun
erſchweren. Wollen wir, wie es für den wiſſenſchaftliche
brauch einer Monographie immer nothwendig iſt, die eige
lichen Lehren des geſchilderten Mannes in entſprechender
ſtändigkeit geben, ſo iſt dieß nicht anders ausführbar, als

und des Leidens Chriſti, über das Abendmahl, die Buße, das Fegefeu
Ablaß, die Gemeinſchaft der Heiligen und den Schatz der Kirche, ſo
beſonders ausführliche über das Gebet. Dieſe Aufſätze beurkunden z
innere Einheit des Geiſtes, bilden aber kein genau zuſammenhängende
Sie ſind häufig durch beſondere Umſtände und perſönliche Beweggründe
laßt und miſchen wohl auch perſönliche Beziehungen ein. Dieß gibt der
lung etwas Lebendiges, benimmt ihr aber auch zum Theil den wiſſe
chen Character. Was die Form der Rede bei Weſſel betrifft, ſo iſt
voll und bewegt, aber mehr aphoriſtiſch als ſyſtematiſch; er liebt E
Wiederhohlungen, Steigerungen und eine eigenthümliche Verkettung
drücke und Begriffe; bei nicht zu verkennender Schärfe und Klarheit hat
auch — hie und da an Hamann erinnernd — ſehr dunkle Stellen un
Geſuchtes; er gibt ſeine Gedanken oft nur in Theſen und Überſichte
ſchematiſirt theologiſche und religiöſe Gegenſtände, wie z. B. die Bi
Vaterunſers de Orat. IV, 1. p. 79 u. 80, die Eigenſchaften Gottes
III, 2. p. 53 u. 54. III, 11. p. 75 u. 76. u. dergl. Um ſeine
anſchaulich zu machen, verſucht er ſich ſelbſt in der Erfindung von
die zwar nicht gerade verwerflich, vielmehr lebendig in der Darſtellu
aber doch nicht ausgezeichnet genannt und mit bibliſchen oder ſonſt
Parabeln an Tiefe, Einfalt und Originalität nicht verglichen werden
Solche Parabeln findet man de Magnitud. Pass. cap. 71. p. 600 –
cap. 72. p. 602 — 604.

Weiſe, daß wir aus den zerſtreuten Gliedern ſeiner Gedanken eine organiſche zuſammenhängende Geſtalt bilden; und wenn wir hierbei ſtets mit objectivem Sinne darnach ſtreben, den Mann, ohne uns an ſeine Stelle zu ſetzen, in ſeiner ganzen Wahrheit und Eigenthümlichkeit denken und reden zu laſſen, wenn wir bei der Conſtruction ſeiner Denkweiſe nicht ein anderwärts her gewonnenes Fachwerk oder eine ſpäteren Schulen entlehnte Ausdrucksweiſe anwenden, ſondern den hiſtoriſchen Gegenſtand jedesmal ſeine Form ſelbſt bilden laſſen, ſo werden wir auch der Gefahr entgehen, ihm etwas Fremdartiges aufzudringen, wir werden dem Abgeſchiedenen aus ſeinen Schriften einen Spiegel vorhalten, in dem er ſich, wenn er lebte, ſelbſt erkennen müßte.

Wir könnten bei der Darſtellung der Theologie Weſſels das poſitive und das reformatoriſche Element ſcheiden und jedes abgeſondert entwickeln, allein dieſe Trennung iſt nicht wohl durchzuführen, da auch die poſitiven Behauptungen Weſſels zum Theil reformatoriſch ſind und ſeine Polemik, wie alle wahrhaft reformatoriſche, ſtets auf poſitivem Grunde ruht. Es ſcheint daher zweckmäßiger, den ganzen Stoff in drei Hauptſtücke zu vertheilen, von denen allerdings die beiden erſten mehr das Thetiſche in der Theologie Weſſel enthalten, das letztere mehr das Antithetiſche, nämlich: 1) die Lehre von Gott und ſeinem Verhältniß zur Welt, 2) die Lehre vom Menſchen in ſeinem Verhältniß zu Gott, beſonders in der Erlöſung und 3) die Lehre von der Gemeinſchaft und den Mitteln des Heils. Das erſte Hauptſtück handelt dann wieder a) von den Quellen der Gotteserkenntniß, b) vom Weſen und den Eigenſchaften Gottes, c) von Gott in ſeinem Verhältniß zur Welt; das zweite a) von dem Verhältniß des Menſchen zu Gott in dem Zuſtande der Erlöſungsbedürftigkeit, b) von der Perſon und dem Werke des Erlöſers, c) von der Aneignung des erlöſenden Heils; das dritte endlich a) von der Kirche, als der Gemeinſchaft des Heils, b) von den Sacramenten als Mitteln deſſelben, beſonders von der Buße und dem Abendmahl, c) von dem Zuſtand nach dem Tode, nament-

lich vom Fegefeuer. In einer Zugabe werden wir dann [redacted] die aſcetiſchen Grundſätze Weſſels darlegen.

Erſtes Hauptſtück.

Lehre von Gott und ſeinem Verhältniß zur Welt.

---

1) Von den Quellen der Gotteserkenntniß.

Die ältere ſcholaſtiſche Theologie hatte es ebenſo wenig verkannt, wie die patriſtiſche, daß der menſchliche Geiſt nur auf practiſchem und theoretiſchem Wege zugleich zu einer wahren, wohlbegründeten Erkenntniß Gottes gelangen, daß der innere Menſch nur in ſeiner Ganzheit ſich das Göttliche aneignen könne. Aber in der weiteren Fortentwickelung trat wieder eine Spaltung ein, und während die Scholaſtik einſeitig in Kraft des Begriffes, namentlich auf dem dreifachen Wege der Verneinung, der Vollkommenheitsſteigerung und der Urſächlichkeit Gott zu erkennen ſuchte, hob die myſtiſche Theologie ebenſo einſeitig die Aneignung des Göttlichen durch Contemplation, Andacht und Aſceſe hervor. Auch im Verfolge des Mittelalters fehlte es zwar nicht an Männern, die das Wahre der Scholaſtik und Myſtik in dieſem Punkte zu verſchmelzen ſuchten, doch waren ſie ſtets bis zu einem gewiſſen Grad in einer von beiden Richtungen oder in beiden befangen; Weſſel dagegen, freier von den beſchränkenden Einwirkungen ſowohl der gangbaren ſcholaſtiſchen als der myſtiſchen Gotteslehre, gehört unter die, welche unmittelbaar vor der Reformation am kräftigſten darauf hinarbeiteten, die Religion wieder zu einer Sache des ganzen Menſchen zu machen, und der Erkenntniß ihr Recht widerfahren zu laſſen, ohne das Thun, und beden, ohne die Liebe als weſentliche Principien eines höheren Lebens hintanzuſetzen.

Weſſels Lehre iſt dieſe. Der allgemeine und nächſte Weg, auf welchem der Menſch zu Gott gelangt, iſt der eines urſprünglichen Wiſſens von Gott, welches jedem vernünftigen Ge-

nwohnt. „Wie kein Ort ſo dunkel iſt," ſagt er[1]), „daß
cht irgendwie durch einen Strahl der Sonne erleuchtet wür-
ſo gibt es auch keine vernünftige Seele, welcher nicht ir-
eine Kunde (notitia) von Gott einwohnte. Denn wie es
richtig heißt[2]): es kann ſich niemand verbergen vor ſeiner
ne, ſo darf man auch mit Recht ſagen: es kann ſich nie-
verbergen vor ſeinem Licht." Aber dieſe Erkenntniß iſt
bei Allen dieſelbe, ſondern ſie entwickelt ſich in den verſchie-
n Geiſtern je nach ihren ſonſtigen Anlagen und ihrem gan-
ittlichen und intellectuellen Zuſtande auf verſchiedene Weiſe;
ſo, wie das allgemeine Licht der Sonne von verſchiedenen
enſtänden auf verſchiedene Weiſe aufgenommen wird nach
ißgabe ihrer Empfänglichkeit, Lage und Entfernung. Die
iche und allgemeine Erkenntniß Gottes bezeichnet Weſſel auch
den Namen Gottes, der gleichſam in jedem Geiſte liegt,
de Seele ausgeſprochen, und daher in jeder zum Bewußt-
zu bringen iſt[3]). Wie und in welchem Sinn aber dieß
ieht, davon hängt unendlich viel, ja Alles für die ganze Le-
richtung des Menſchen ab. „Unſere Urtheile[4]) und unſere
ge Vorſtellung von Gott entſpringen aus dem erſten Wiſſen
titia, Bewußtſeyn), welches wir von Gott haben; ſo lange
s einfach (unentwickelt) iſt, nennen wir es Namen Gottes;
n es entwickelt iſt, iſt es die Beſtimmung (definitio) des
mens Gottes (der Begriff von Gott)... Wie unſer ur-
ngliches Wiſſen von Gott beſchaffen iſt, ſo werden auch un-
Urtheile, ſo wird der Eifer unſerer Beſtrebungen ſeyn; ſo
, wer den Namen Gottes erhaben auffaßt, auch ein entſpre-
ndes Urtheil und eine entſprechende Willensrichtung hat; wer

1) De Oratione Lib. V. cap. 1. p. 88.

2) Pſ. 19, 7.

3) De Orat. Lib. V. c. 1. p. 88. Dicitur autem nomen a noscen-
, quemadmodum nota et notitia. Est igitur nomen simplicis rei no-
, qua quaeque res cognoscitur. Nomen ergo Dei notitia est, qua
s cognoscitur. Und de Orat. V, 4. p. 92: Notitia autem nomen est.

4) De Orat. V, 3. p. 91 u. 92.

ihn heilig auffaßt, auch ebenſo will und denkt von ſeinem
aber auch umgekehrt, wer den Namen Gottes dürftig
dürftig von ihm denkt: denn in unſerer ganzen Hand
weiſe iſt das Wiſſen, welches wir urſprünglich und vor
weiſe von einer Sache haben, die Quelle aller unſerer
und Beſtrebungen... Alle Menſchen alſo, Fromme und
loſe, ſind vermöge des (verſchieden aufgefaßten) Namens
tes das, was ſie ſind, und der Name Gottes unterſcheidet
ſchen den Kindern des Verderbens und des Heils... Der
Gottes [1]) kann im Menſchen wachſen, zunehmen, gereinigt

1) Es ergibt ſich ſchon aus dieſer Stelle und geht aus vielfachen
rungen Weſſels hervor, daß er unter Namen, beſonders in Bezie
Gott und Chriſtus, nie bloß ein Wort, einen Schall, ſondern den mit
Worte verbundenen, im Gemüthe lebendig wurzelnden und wirkenden,
(cum pietate creata notitia) und das im Begriff ausgedrückte, wenig
approximativ ausgedrückte, Weſen verſteht. Als lebendige Bezeichnungen
verſchiedenen Seiten des göttlichen Weſens ſind ihm daher auch die einz
Namen Gottes, vorzüglich im alten Teſtament, ſehr wichtig und bedeut
voll und er ſtellt häufige, wenngleich nicht immer ganz befriedigende, Bem
tungen darüber an, hauptſächlich über den Namen Jehovah. Vergl. de Ca
III, 5. p. 59 u. 60. Ebendaſ. Cap. 10. p. 72. Lib. IV, 6. p. 85. L
V, 10. p. 103. De Caus. Incarn. Cap. 4. p. 419. Über das, was W
ſel unter Namen verſteht, iſt beſonders die Stelle de Orat. IV, 7. p.
u. 87. zu vergleichen, wo er ſagt: es gebe zwiefache Namen der Dinge, i
gehaltvolle und leere, eitle, nichtige, wie es gute und taube Nüſſe gebe.
letzteren Namen bringen keine Wirkung im Sinn und Gemüth des Erken
den hervor, wie dieß z. B. der Fall iſt bei den Namen großer Gegenſtä
in der Seele der Thoren; denn ihnen ſind die Namen Gott, Vater, H
u. ſ. f. leer und nichtig, und können nichts thun zur Erhebung und Befr
des Gemüthes. Die wahren Namen aber ſind ſolche, die mit lebendiger
kenntniß verknüpft ſind, die wie ein Lichtſtrahl in die Dunkelheit der Seel
len und denen, die ſie in ſich aufnehmen, die Macht geben, Kinder Gottes
werden; ſie erzeugen ächte, ſittlich erhebende und befreiende Weisheit, ſie m
chen den Menſchen hochherzig, ſo daß er das Kleine und Geringfügige verac
tet. Daſſelbe gilt, wie von dem oder den Namen Gottes, ebenſo von
Namen Jeſu; und nur in dieſem Sinn iſt es auch richtig zu verſtehen, wen
das Gebet im Namen Jeſu als das allein gottgefällige und wirkſame
pfohlen wird. S. 87: Hinc jam plane liquet, quam facile dabit Pat
quaecunque; petierimus in nomine Jesu. Petierimus, dico, in nomine

heiligt, erhöht, verherrlicht werden: aber auch abnehmen, be-
[illegible]kt, entweiht, geſchmälert, unterdrückt, geläſtert werden; ſo
[illegible], wie in jedem der Name Gottes iſt, ſo auch die Menſchen
[illegible] und umgekehrt, wie die Menſchen ſind, ſo iſt auch in ih-
[illegible]er Name Gottes." Aus dieſen Stellen, die zugleich, in-
[illegible]ſie auf den Namen, als Inbegriff der Sache, ein ſo gro-
[illegible] Gewicht legen, den Nominalismus Weſſels beurkun-
[illegible], geht hervor, daß Weſſel ein urſprüngliches Gottesbewußt-
[illegible], eine mit der Vernunft ſelbſt gegebene Kunde Gottes in
[illegible] Menſchen annimmt, daß er aber ſchon dieſes einfachſte
[illegible] erſte Wiſſen von Gott nicht iſolirt denken kann, nicht ge-
[illegible]mt von dem geſammten geiſtigen und ſittlichen Zuſtande des
[illegible]ſchen, ſondern in nothwendiger kräftiger Wechſelwirkung mit
[illegible]ſelben begriffen; dergeſtalt, daß das ganze geiſtige Seyn des
[illegible]ſchen ebenſo ſehr davon abhängt, wie er ſich Gott denkt,
[illegible] ſein Denken von Gott bedingt iſt durch das ganze geiſtige
[illegible], alſo beides nur mit- und durcheinander ſich entwickelt und
[illegible]altet. Daher ſchreibt auch Weſſel in einer andern Stelle dem
[illegible]ſprünglichen Beſitz des Namens Gottes nicht einem geiſtigen
[illegible]mögen ausſchließlich zu, ſondern vertheilt denſelben gleich-
[illegible] unter die verſchiedenen Kräfte und Richtungen des Geiſtes:
„Es wohnt unſerem Gedächtniß," ſagt er [1]), „von Natur der
Name Gottes ein. Ebenſo iſt über unſere Erkenntniß gezeichnet
das Licht des Angeſichtes Gottes, und dieſes Licht, indem es in
die Finſterniß leuchtet, iſt das Leben der Menſchen, vermöge
deſſen wir mit Recht von Natur der Wahrheit beiſtimmen, daß
alles Gute allen Menſchen von Gott komme. Gleicherweiſe iſt
auch drittens von Natur allen Menſchen eingepflanzt ein Ver-

[illegible]em vano, sed in vero et sanctificato nomine Jesu. Offenbar hängt dieſe ganze Expoſition und die häufigen Erörterungen Weſſels über Namen Gottes mit ſeinem Nominalismus zuſammen. Gerade als Nominaliſt, der doch nicht in extremer Einſeitigkeit dieſer Denkart befangen war, betrachtete er die Namen nicht als etwas Todtes, Leeres, als nichtigen Schall, ſondern als Träger, als lebendige Vergegenwärtigung, gleichſam als Verkörperung einer das Weſen ſelbſt zum Theil in ſich faſſenden und in der Seele des Erkennenden wirkſamen Idee.

1) De Orat. I, 12. p. 22.

langen nach Glückſeligkeit, und wenn dieſes im Gebete aufſ
und anklopft, ſo wird es auch befriedigt werden."

Die Grundlage der urſprünglichen Gotteserkenntniß be
aber nicht bloß darauf, daß der Menſch trotz ſeiner Verſinſt
doch eine natürliche Liebe zur Wahrheit hat [1]), denn dieſe
ja dabei immer auch nur von außen an ihn gebracht ſeyn, ſo
ſie liegt hauptſächlich in ſeiner unzerſtörbaren Gottverwa
ſchaft. Zwar behauptet Weſſel zunächſt nur von der
Seele, daß ſie etwas Göttliches in ſich habe und, je edler ſie
deſto mehr die Gottheit nachahme [2]); aber aus andern St
geht hervor, daß er eine urſprüngliche Lebensgemeinſchaft
Gott als das Beſitzthum jeder vernünftigen Natur betra
So ſagt er unter Anderm: „Jedes denkende Geſchöpf iſt göttl
Natur" [3]); und: „Jede vernünftige Creatur, ſobald ſie er
iſt durch einen ewigen Ehebund (aeterna lege nuptiali) mit
vereinigt, ſo daß ſie wahrhaft die Ehe bricht, wenn ſie ei
Andern angehört als Gott. Durch dieſen Bund iſt jede Cre
mit Erkenntniß begabt (intellectualis), denn an und für ſich
ſie wie eine Jungfrau unfruchtbar, und hat nichts, was ſie
empfangen hätte, wie ſehr ſie auch begabt und erhöht ſe
mag [4])." Weſſel betrachtet dieſe urſprüngliche und allgem
Liebes- und Lebensgemeinſchaft aller Vernunftweſen mit Gott [5]),
die natürlich bei geheiligten nach dem Maaße ihrer inneren Rei
nigung geſteigert iſt, als etwas ſo Weſentliches, daß ihm
äußere ſichtbare Ehe nur ein Abbild und eine ſinnliche Darſt

1) Scala Meditat. III, 4. p. 260. Fere enim naturaliter omnes tu-himur aguita veritate.

2) De Caus. Incarnat. Cap. VII. p. 427.

3) Omnis enim creatura intellectualis natura est divina. De Ora. III, 8. p. 66.

4) De Magnit. Pass. cap. 73. p. 604.

5) Es finden ſich bei Weſſel zur Bezeichnung der Gottverwandtſchaft des Menſchen die ſtärkſten Bilder; ſo ſagt er z. B.: jeder geſchaffene Geiſt, indem er ein Bild Gottes in ſich hat, empfange gleichſam einen kleinen Gott in ſeinem Schooße und bringe denſelben in einer ewigbeſeligenden Empfängniß zur Geburt zur Welt. Scala Medit. I, 21. p. 222.

davon iſt [1]). Vermöge dieſer Verwandtſchaft iſt nothwen-
auch eine Ähnlichkeit in dem menſchlichen Geiſte mit Gott,
zwar entſpricht der Dreiheit der göttlichen Perſonen in dem
ſchen eine Triplicität der geiſtigen Vermögen. In-
Weſſel darin von der jetzt gewöhnlichen pſychologiſchen Be-
tung abweicht, daß er die Zuſtände, die wir dem Gefühl zu-
ben, zum Wollen rechnet, und das Erinnern als beſondere
igkeit vom Erkennen trennt, ſtellt er, nach der ſeit Auguſtin
hnlichen Art, als Grundvermögen im Menſchen auf: das
chtniß, die Erkenntnißkraft und den Willen; dieſe aber ſind
geſondert im Geiſte vorhanden, ſondern in lebendiger
ſelwirkung untrennbar geeinigt: „Der innere Menſch," ſagt
el [2]), „hat drei Theile, Gedächtniß, Erkenntniß und Wille.
Gedächtniß kommt zu die Erwägung (consideratio) und
leichung; der Erkenntniß die Beiſtimmung (assensus), Fol-
ng, Beweisführung, Beurtheilung [3]); dem Willen die Zu-
mung (consensus, Zuneigung), das Streben, das Ver-
en, die Liebe. Wie es nun unmöglich iſt, daß eine (wol-
:) Zuſtimmung vorhanden ſey ohne (erkennende) Beiſtim-
g: ſo können auch dieſe beiden nicht vorhanden ſeyn ohne
ergegangene Erwägung... Wenn der Menſch mit dieſen
n ſich zum Guten wendet, ſo iſt er gut; wenn zum Böſen,
t er böſe und erſtorben." Wie aber das geiſtige Leben des
ſchen, weil in ſeiner dreifachen Kraftäußerung doch nur ei-
der göttlichen Dreieinheit entſpreche und darin ein Beweis
Gottverwandtſchaft des Menſchen liege, deutet Weſſel in fol-
en Ausſprüchen an [4]): „In unſerm inneren Menſchen, der

1) a. a. O.: Immo credo, sensibiles externas nuptias non nisi pi-
m et comoediam quandam esse verarum harum nuptiarum.

2) De Orat. I, 8. p. 15.

3) In einer andern Stelle de Orat. X, 5. p. 178. heißt es: Memoria
ptuum est, intelligentia vero judiciorum.

4) De Magnit. Passion. Cap. 74. p. 606. Daß der Menſch ein Abbild
reieinigen Gottes ſey, entwickelt Weſſel auch Scal. Medit. Exempl.
. 389: Factus est itaque homo ad imaginem et similitudinem san-
trinitatis. Et quae sacrae hujus trinitatis potest esse vera similitu-

und zwar hebt er das Gebet namentlich auch deßhalb hervor, w
es ein Vereinigungs- und Culminationspunct der übrigen geiſti
Thätigkeiten iſt, die in ihm ihre Vollendung erhalten und in d
ſem Zuſammenklange, in dieſer naturgemäßen Steigerung ſ
dem Höchſten, dem Göttlichen zuwenden. „Es iſt eine gew
Ordnung und ein naturgemäßes Fortſchreiten," heißt es [1]), „
den Thätigkeiten des inneren Menſchen, ebenſo, wie im Sin
chen und Natürlichen nichts reifen kann, was nicht vorher g
wachſen iſt und zugenommen hat; es vollendet ſich keine Fru
die nicht vorher gebildet wäre, es wird keine gebildet, die n
geblüht hätte, und blüht keine, die nicht vorher gekeimt hä
So verhält es ſich auch, wenngleich nicht in denſelben Zeit
ſchnitten, doch vermöge einer gewiſſen vorgezeichneten natü
chen Ordnung mit der inneren Reinigung. Jeder der betet, h
auch Sehnſucht; wer betet, vertraut; wer betet, glaubt; w
betet, fürchtet; wer betet, verehrt; wer betet, verſinkt auch i
Anbetung. Es iſt alſo kein Wunder, wenn das mit ſolchen E
tern befruchtete Gebet angenehm, mächtig und wirkſam vor G
iſt." Von der Betrachtung des Göttlichen und dem Gebete l
ſich aber auch die Liebe nicht trennen; dieſe gibt den Gedan
erſt Kraft und Wärme, feſte Richtung und vollen Gehalt, w
ſteht, da ſie die reinſte Vollendung des inneren Lebens iſt, w
allen übrigen Thätigkeiten in ſteter Beziehung. „Aus der U
ſchaffenheit unſerer Gedanken erkennen wir, wie unſere Liebe b
ſchaffen iſt; denn wenn keine Liebe da iſt, ſo ſind unſere Ged
ken wandelbar und ſchweifend; und wenn unſere Gedanken u
herſchweifen, ſo iſt offenbar keine Liebe da... Und wie vermö
des Mangels an Liebe unſere Gedanken ſchwankend ſind, ſo w
den ſie durch verkehrte Liebe verkehrt [2])... Eine feſte Liebe i
der Anker der Seele; ſie befeſtigt durch ſtete Sehnſucht, wie du
einen gekrümmten Zahn, der ſich tief einbeißt, das zurückſtr
mende Schiffchen, und verhindert, daß es nicht den Winden wi
chet. Willſt du alſo nicht in der Betrachtung ſchwanken, ſo lie

1) De Orat. I, 9. p. 18.

2) Scala Meditat. I, 7. p. 203.

nd liebe mit Feſtigkeit, und wenn du ſtets mit deiner Be-
chtung auf Gott gerichtet ſeyn willſt, ſo liebe ihn, und ſobald
a entdeckeſt, daß du von ihm abſchweifeſt, ſo bekenne, daß es
n Mangel an Liebe iſt, und bitte um die Gnade der Liebe [1])."
ufs kräftigſte aber wird die Liebe als höchſter Vereinigungs-
unct mit Gott und als eigentliche Blüte des inneren Lebens in
lgenden Stellen empfohlen: „Die geſchaffene Liebe iſt ein Ab-
ld der ungeſchaffenen, und ſo weit wir im Glauben zur Liebe
rtſchreiten, ſo weit ſchreiten wir fort in der Verähnlichung mit
ott, und bleiben in Gott und Gott in uns [2])." Und: „Die
iebe Gottes iſt gleichſam das Haupt und das Herz des ganzen
meren Menſchen, und von dieſem Haupte haben alle übrigen
ugenden ihren Urſprung und ihre Ableitung, ſo daß alle Ge-
chtigkeit, Barmherzigkeit, Klugheit, ja ſelbſt die Erkenntniß
ller Dinge und Geheimniſſe ohne Haupt iſt, wenn ſie der Liebe
ottes ermangelt [3])."

Aus allem Bisherigen iſt klar, wie Weſſel die Religion
berall als der Totalität des Geiſtes angehörig auffaßt.
e wichtiger dieß iſt, deſto mehr ſind wir veranlaßt zu fragen,
womit er ſeinen Standpunct rechtfertigt? Schon der Gedanke,
aß alle Wahrheiten unter ſich übereinſtimmen müſſen [4]) iſt, weil
n Weſſel nicht bloß in objectiver, ſondern auch in ſubjectiver
Beziehung ausſpricht, hier nicht ohne Bedeutung; noch wich-
iger aber iſt die entſchiedene Anerkennung der untheilbaren Ein-
eit des menſchlichen Geiſtes, wie wir ſie überall in Weſſels
Schriften finden. Weſſel verkennt zwar nicht die Verſchieden-
eit der geiſtigen Functionen, vermöge deren er die bezeichnete
reifache Eintheilung des Geiſtes annimmt, er überſieht auch
icht, daß durch die Sünde eine Duplicität in den Menſchen ge-

1) Scala Meditat. I, 15. p. 215.

2) De Oration. IV, 4. p. 82. womit zu verbinden Lib. VII, 9. p. 135.

3) De Orat. VII, 11. p. 137.

4) De Orat. III, 3. p. 55. Propter indivisibilem sacri fontis unitatem omne verum adeo vero consonat, ut alterum ex altero stabiliat. Hiermit iſt auch das Folgende und beſonders S. 56. zu vergleichen.

kommen iſt [1]); aber deſſen ungeachtet hält er die Überzeu
feſt, daß der Geiſt in ſeinem innerſten Grunde einer und der
ſey [2]), daß ein gemeinſames unauflösbares Band alle ſeine
tigkeiten umſchlinge und in ſtete Wechſelwirkung ſetze, daß
auch an den höchſten Wahrheiten und Gütern der Geiſt in
moniſcher Ganzheit und ungetrennter Einheit Theil haben
ja daß eben durch dieſe Theilnahme die volle Einheit des Ge
hergeſtellt werde. Auf der einen Seite ſagt Weſſel [3]): „wie
ner handelt, ſo iſt auch ſein Wille; und wie ſein Wille iſt,
auch ſein Urtheil und ſeine Erkenntniß;“ auf der andern Seite
er ebenſo beſtimmt hervor, daß, wenn die Erkenntniß richtig
die Vernunft erleuchtet, dann auch der Wille recht ſey; doch
er hierbei zu, daß auch manche Menſchen der erkannten Wa
widerſtreben, daß vermöge verkehrter Willensrichtung die W
heit bei ihnen kalt und unfruchtbar bleibe [4]). Denn immer
er den Willen und die Liebe als die eigentliche Grundlage
geiſtigen Lebens an, ſo daß die Beſchaffenheit des Menſchen
ſowohl davon abhängt, wie ſeine Erkenntniß, als vielm
davon, wie ſeine Liebe iſt [5]). Wenn nicht immer mit der

1) De Orat. I, 17. p. 30.

2) Er will die Eintheilung der Seele in verſchiedene Kräfte und Thä
keiten nicht ſo verſtanden wiſſen, als ob ſie aus verſchiedenen Beſtandtheilen
ſammengeſetzt ſey, wie die Hand aus Fläche und Finger. De Magnit. Pa
cap. 18. p. 487.

3) De Orat. V, 4. p. 92. Womit zu verbinden Scal. Medit. Exem
I. p. 330. Vult autem nemo, nisi quod ante volendum judicat. Nem
vult et judicat, nisi quod cogitatu cognovit mente versans.

4) De Orat. IV, 8. p. 87 u. 88.

5) Der Zuſammenhang zwiſchen Liebe und Erkenntniß wird von Weſſ
hervorgehoben de Sacram. Poenit. p. 781. Ebenſo wird auch die hohe Be
deutung der ſittlichen Einheit des Menſchen, die Nothwendigkeit einer durch
greifenden Harmonie und Wechſelwirkung der Tugenden, ſo daß ein ſittliche
Geiſt ſie alle erzeugt und trägt, und in jeder einzelnen alle übrigen mit begrif
fen ſind, von Weſſel entſchieden anerkannt und treffend ausgeſprochen. Scal.
Medit. Exempl. I. p. 348: Et quoniam hae singulae virtutes verae sunt,
indivisas esse necesse est, ut quaelibet in qualibet ceterarum inveniatur,
et quaelibet ex qualibet illustretur. Und auf andere Weiſe Exempl. III.

[illegible]nnten Wahrheit die ſittliche Güte, ſo kommt doch immer mit [illegible]r Sünde die Unwahrheit und Unwiſſenheit, die Verfinſterung [illegible]r das Göttliche in die Seele des Menſchen. „Jeder unfromme [illegible]enſch iſt ein Lügner, und jeder Böſe iſt unwiſſend," ſagt Weſ[illegible]el[1]). Damit ein Gedanke, eine Erkenntniß wirkungskräftig [illegible]y, dazu wird immer die befruchtende Liebe erfordert, „denn in [illegible]er kalten Seele ſind auch alle Gedanken dürre; eine kalte [illegible]eele iſt wie vom Nordhauch angeweht, trocken, und von Selbſt[illegible]ebe, gleich einer eiſigen Rinde, eingeengt[2])." Und in einer [illegible]ndern Stelle[3]): „Wie der Verſtand nicht zum Wollen fortſchrei[illegible]t, wenn er nicht vorher erkannt hat, ſo daß der Act des Wol[illegible]ns nicht von dem bloßen Verſtand ausgeht, ſondern von dem [illegible]ntſcheidenden Verſtand; ſo wird auch kein kräftiges Verlangen [illegible]regt außer von der vollen (der ganz von der Sache erfüllten) [illegible]eele. Der lebendige Gedanke iſt fruchtbar zur Geburt der [illegible]Weisheit; die wahre Weisheit mit begeiſtertem Denken[4]) iſt wir[illegible]kungskräftig und bereit zur Frucht der Gerechtigkeit. Unfrucht[illegible]ar iſt jede Erwägung, die nicht zum Urtheil wird; unwirkſam [illegible]jede Erwägung und jedes Urtheil, wenn es nicht nach der Würde [illegible]des Gegenſtandes zur Sehnſucht und Liebe ſich entzündet."

Fragen wir aber, was die letzte und höchſte Einheit im [illegible]menſchlichen Geiſte, die Grundlage aller Vermögen und Thätig[illegible]keiten bildet? ſo iſt es die Perſönlichkeit, das Ich. In dem Ich iſt das Beharrliche, Feſte, Unzerſtörbare unter allen wechſelnden Zuſtänden und Beſtrebungen gegeben. „Das Ich," ſagt Weſ[illegible]ſel[5]), „iſt das Erſte von Allem, was dem Menſchen bekannt wird (primum ego omnium notorum). Ich möchte alſo wiſſen, was mein Ich iſt? Es iſt nicht mein Wille, nicht mein Urtheil, nicht mein Selbſtbewußtſeyn, nicht mein Wachen, nicht mein

p. 389: Qui habet unum ex iis tribus (wahre Erkenntniß Gottes, innige Verehrung, oder feurige Liebe gegen ihn) habet omnes tres: et qui eget uno eorum, omnium trium egenus est.

1) De Orat. V, 1. p. 89.

2) De Magnitud. Passionis. Cap. 85. p. 631.

3) Scala Meditat. IV, 8. p. 287.

4) cum fervido cogitatu. 5) Scala Meditat. III, 4. p. 259.

Schlaf. Bei allen dieſen vorübergehenden Zuſtänden (d. h. wohl ſie vorübergehen) bin ich nichtsdeſtoweniger; wiewol nicht ohne einen und den andern derſelben innerlich ſprechen k Ich bin [1]). Was iſt alſo das Ich anders, als die fruch Quelle dieſer Dinge, ſelbſt dann, wenn es nichts davon he quellen läßt, dennoch fähig, aus ſich hervorgehen zu laſſen und böſe Handlungen, es ſey denn, daß es durch körpe Hemmungen gehindert wird."

In dem bisher Angeführten macht Weſſel keinen durch fenden Unterſchied zwiſchen der urſprünglichen und al meinen und der durch eine beſondere geſchichtliche fenbarung gegebenen Gotteserkenntniß. Inde er ſich dieſes Unterſchiedes doch ſehr beſtimmt bewußt und d dieß auch vielfach aus. Er betrachtet die natürliche, vorz weiſe durch die Selbſtthätigkeit des Menſchen erzeugte, Erke niß des Göttlichen als unzureichend, ſchwankend und gefr und leitet die volle, reine, ſichere Einſicht in das Weſen Ge von der Offenbarung in Chriſto ab. Wir haben zwar ein gan, ein Auge für göttliche Dinge, aber das Licht, in dem ſie rein auffaſſen, muß von Gott ausſtrahlen: „Wie unſer A an und für ſich ſelbſt, ohne Licht, blind iſt: ſo iſt auch u Seele ohne das Licht des Antlitzes Gottes, womit wir gleich verſiegelt ſind, zu ewiger Finſterniß verdammt; unſere Erke niß geht irre, wenn ſie nicht durch das Geſetz geleitet und dem Worte Gottes richtig gelenkt wird, und unſer Wille iſt u frech und wild, wenn er nicht von jenem Feuer der Liebe z zündet iſt [2])." Die Gründe, womit Weſſel dieß rechtfer kommen zwar nur gelegentlich und zerſtreut in ſeinen Aufſä

---

1) Dieß drückt Weſſel auch ſo aus, daß, wenn alle edleren Geiſtesthä keiten aufhörten, der Menſch nichts Anderes wäre als ein Thier, und, w auch die ſinnlichen Functionen wegfielen, ein Stein oder Klotz. De Mag Pass. Cap. 74. p. 607.

2) De Magnit. Pass. Cap. 74. p. 607. Die Offenbarung aber iſt Beziehung auf Gott nicht Sache der Nothwendigkeit, ſondern der freien Lieb

ſind aber in der Hauptſache folgende. Schon die Unend-
it Gottes und die Beſchränkung des endlichen Geiſtes be-
et für den letzteren die Unmöglichkeit einer erſchöpfenden
Erkenntniß. Weſſel beruft ſich auf den Ausſpruch des
orius von Nazianz: das Göttliche entzieht ſich uns, ehe es
ffen wird — und beſtätigt denſelben damit, daß es uns bei
Beſchränktheit unſeres Denkens ſchwer ſey, aus allen Voll-
enheiten Gottes einen einzigen Begriff zu bilden: ſowohl
n der engen Begränzung unſeres Geiſtes, als wegen ſeines
en, ſchwankenden Characters [1]). Der menſchliche Geiſt
er nicht bloß endlich, er iſt auch in ſeiner Endlichkeit
ch. Das innere Auge, wiewohl von einem Strahle des
hen Lichtes erhellt, iſt doch nicht ſtark genug, das volle
des göttlichen Weſens aufzunehmen. Wie unſer äußeres
die Sonne nicht ertragen, und ſich nur an dem Anblick
on der Sonne beglänzten Blumen und Edelſteine erfreuen
ſo vermag auch unſer inneres Auge nicht die volle Sonne
ottheit zu ſchauen und ſich in ihrem ganzen Lichte zu ent-
; es kann ſich nur an ihrem in der Wahrheit, Liebe und
Tugenden abgeſtrahlten Lichte ergötzen [2]). Und dazu
t dann auch noch, daß der innere Spiegel, in dem wir
Bild der Gottheit auffaſſen, nicht hell und klar, ſondern
t, daß er nicht bloß dem einen größten Gegenſtande, ſon-
vielen andern zugekehrt iſt. Ein Spiegel von Glas kann
Gegenſtande, dem edelſten und ſchönſten, wie dem ge-
en und ſchmutzigſten, vorgehalten werden, ohne daß er in
Beſchaffenheit verändert und befleckt wird; der geiſtige
zel aber, „unſere Seele, weil ſie mit Freiheit handelt, und
ach Belieben dieſen oder jenen Gegenſtänden zuwendet,
ſie mit Hintanſetzung der edleren Geſtalten zu dem

---

ht der ewigen Güte iſt, wie Weſſel ſchön ſagt, ein Sol arbitrarius, non
arius, sed mere voluntarius. Ebendaſ. S. 608. Auch de Magnit.
Cap. 74. p. 606.

) Scala Meditat. I, 14. p. 214.

) De Orat. VI, 9. p. 122.

Schmutze ſich hinwendet, kann dieß nicht thun, ohne ſchmutzig und befleckt zu werden, ſo daß ſie dann mit Rech einen ſchlechten Spiegel gehalten wird... In dem Glanz Wahrheit iſt jedes Falſche ein verdunkelnder Fleck, der die S heit des Spiegels trübt; nichts aber wäre in dieſem Glan ſehr trübend, als wenn der Spiegel glaubte, er leuchte von ſelber, wenn er jenen Vorzug des Lichtes fälſchlich ſich beimäße, und eben dadurch verdunkelt würde, daß er die W heit verlaſſend und das Heiligthum beraubend, ſich ſelbſt legte, was doch eigentlich der Sonne angehört [1])." Nach ſen Grundſätzen wird man ſich nicht wundern, daß Weſſel, wohl er ſich mitunter auch auf philoſophiſche, namentlich p niſche, Lehren beruft, doch in den Betrachtungen der Phi phen über Gott viel Trockenes, Nüchternes und Unfruchtb findet [2]), und einzelne Sätze der Weltweiſen über Gott, Ausſprüche des Ariſtoteles und Averroës, als falſch und Würde Gottes beeinträchtigend verwirft [3]).

Mit dem Bewußtſeyn der Unzulänglichkeit einer blos türlichen Gotteserkenntniß hängt die Anerkennung des Be niſſes göttlicher Offenbarung, und das Ergreifen Lehre, die ſich als ſolche bewährt, genau zuſammen. ſpricht ſich Weſſel auch hierüber nicht ausführlich und zuſam hängend aus, aber gelegentliche Äußerungen und das G ſeiner Denkart laſſen ſeine Grundſätze auch in dieſem P nicht verkennen. „Es iſt mit Eifer die Gabe zu ergreifen," er [4]), „deren uns unſer Gott gewürdigt hat, indem er ſchwierigen Fußſteig der göttlichen Namen (d. h. im Sinne ſels der Erkenntniß Gottes), der den prophetiſchen, ich nicht ſagen Füßen, ſondern Fittigen und Schwingen kaum gänglich war, durch gütige Belehrung ſo geebnet hat, daß ein Bauer im Namen des Vaters, Sohnes und heil. G

1) Scal. Medit. I, 21. p. 221 u. 222.

2) De Sacramento Eucharist. Cap. 19. p. 705.

3) De Magnitud. Passionis. Cap. 43. p. 548.

4) De Orat. V, 6. p. 97.

iliger, fruchtbarer und geſunder über Gott denkt, als vor dem
angelium ein Philoſoph, Patriarch und Prophet." Die
auptſache aber war nicht ſowohl die theoretiſche Belehrung, als
elmehr die Darſtellung und Bewährung der göttlichen Liebe,
e uns nirgends ſo überzeugend und ergreifend entgegentritt als
Chriſto und die Grundlage eines ganz neuen Verhältniſſes
r Menſchen zu Gott bildet. „Es wäre ſchon bedenklich zu ſa-
n und ſchwer zu glauben, daß der ewige Gott nach ſeinem
ebilde eine Sehnſucht hegen oder ihm einen beſonderen Vorzug
ben ſollte; daß er es aber liebte, wer würde es glauben, wenn
nicht der Eingeborene, der im Schooße des Vaters iſt, ge-
gt hätte? Aber da es die Wahrheit ſelbſt bezeugt, wer, der
icht ein Verächter, Widerſpenſtiger, Schmähſüchtiger, und
ottesläſterer wäre, wagte nun ein Mistrauen zu hegen [1])!"
hriſtus iſt durch ſeine Liebe und Heiligkeit der Weg zu Gott
nd ewiger Seligkeit. „Siehe," ſagt Weſſel [2]), „wie er der Weg,
nd wahrhaftig der Weg iſt, der durch die Wahrheit der Heilig-
eit zu einem ſeligen Leben führt. Siehe außerdem, wie er die
Wahrheit iſt in wahrer Anfechtung, wahrer Heiligkeit, wahrer
Glückſeligkeit. Und endlich, wie ſein Leben unbefleckt iſt in der
Bedrängniß und köſtlich in der Heiligkeit." Es ergibt ſich hieraus,
aß Weſſel die Offenbarung nicht bloß als Belehrung auffaßte,
ndern als erregende Darſtellung eines heiligen Lebens und der
eſeligenden Liebe Gottes, deren der Menſch ſonſt auf keine Weiſe
gewiß und froh werden könnte. Chriſtus als Menſch iſt das
eſchaffene Abbild der ungeſchaffenen göttlichen Weisheit und
Güte [3]), und die Liebe Gottes in ihm iſt ſo ſtark und gewaltig,
aß es nun für uns, wenn wir dieſe Liebe anſchauen, zur inne-
en Nothwendigkeit, zur andern Natur wird, Gott wieder zu
ieben: „Denn was kann ſo unſere Liebe nähren, als daß jener
Menſch, der zugleich wahrer Gott iſt, uns dergeſtalt liebte mit je-

1) De Oratione III, 10. p. 70. Womit zu vergl. Scal. Medit. Exempl. II. p. 406.

2) De Caus. Incarnat. Cap. 3. p. 417.

3) De Orat. IV, 4. p. 81 u. 82.

ner heiligen großen treuen Liebe, mit welcher keine andere auch im geringſten verglichen werden kann [1])?" Und beſonders in ſolgender Stelle, wo Weſſel zuerſt die allgemeinen Eigenſchaften Gottes und das erhabene Weſen des Schöpfers ſchildert und dann fortfährt [2]): „Aber nachdem Gott ſeine Majeſtät entbindrigt und der Fülle ſeiner Allmacht und Weisheit entſagt hat, auf daß er in Wahrheit ſich als vollendeten und reinen Liebhaber zeige, indem er den ganzen Reichthum ſeines Hauſes nichts achtete aus Liebe, hält es der Chriſt nicht nur für billig oder auch recht, zu lieben, ſondern für nothwendig, für natürlich, für ſeinen Genuß, ſeine Speiſe, ſeine Krone. Es iſt für ihn nicht eine Geſetzesvorſchrift oder ein Gebot, ſondern es iſt für ſeine dürſtende Seele eine Quelle des Lebens, daß er von ganzem Herzen, von ganzer Seele, mit aller Kraft Gott nicht bloß verehrt, ſondern ihn als ſeinen Vater liebt, und als einen ſolchen Vater. Denn der Chriſt allein hat das vor allen Gottesknechten voraus, daß er ſich des Kreuzes ſeines Gottes rühmt, da der Vater dahingegeben hat, auf daß er den Knecht freimache und in die Gemeinſchaft der Söhne aufnehme." Da ſich die göttliche Liebe auf eine ſo leuchtende und ergreifende Weiſe geoffenbart hat, ſo iſt auch die bewußte Verkennung derſelben und das Mistrauen in ſie, oder mit einem Worte der Unglaube die größte Sünde. Weſſel beruft ſich auf das Wort Chriſti [3]): der heil. Geiſt wird die Welt ſtrafen um der Sünde willen, daß ſie nicht glauben an mich, und ſagt [4]): „Nicht daß bloß der Unglaube Sünde wäre: denn auch der Stolz, der Neid und die Lüge iſt Sünde. Aber dieſe Sünde wird ſo erwähnt, als ob ſie die einzige wäre, weil alle Sünden bleiben, ſo lange dieſe bleibt, und alle weichen, wenn dieſe weicht: ſo daß, wenn kein Unglaube mehr da iſt, alle Sünden vergeben werden."

Die Offenbarung, welche durch Chriſtum geſchehen,

1) De Orat. VIII, 2. p. 143.

2) De Orat. III, 9. p. 68 u. 69.

3) Joh. 16, 9.

4) De Magnitud. Passion. Cap. 57. p. 571.

vorbereitet und inſofern unvollkommen niedergelegt im alten Teſtament, ihre vollkommnere Darſtellung aber hat ſie gefunden in den Schriften des neuen Teſtaments. Es ſind zwar nach Weſſels Überzeugung auch im alten Teſtament — und er führt beſonders die Stellen Jeſajas 53 und Pſalm 22 und 11 an — viele evangeliſche Wahrheiten und andeutende Grundlagen des Künftigen enthalten [1]); aber immer iſt das hier ausgeſprochene Wort Gottes unvollkommen, und das Geſetz, welches im alten Teſtament das Herrſchende iſt, bleibt unzulänglich und unkräftig zur Gerechtigkeit und Seligkeit. „Das Geſetz," bemerkt Weſſel [2]), „brachte nichts Vollkommenes: nicht bloß, weil es in den Puncten, worin es mit dem Evangelium übereinſtimmt, nicht mehr Geſetz, ſondern Evangelium iſt, wie auch Hieronymus von vielen Ausſprüchen des Jeſajas urtheilt, ſondern noch mehr, weil das Geſetz, wiewohl es die vollkommenſte Liebe und Weisheit anempfiehlt, doch die Vollkommenheit der Weisheit und Liebe, von der das Evangelium ſtrahlet und überfließt, nicht ſelbſt bringt. Was aber die Hauptſache iſt: ſo verheißt zwar das Geſetz einem jeden das Ende (die Vollendung) der Gerechtigkeit, aber das Evangelium gewährt dieſelbe." Dann ſtellt Weſſel das Geſetz auch als ſo dunkel dar, daß es ſein volles Verſtändniß nur durch das Evangelium erhalten könne, alſo auch hierin einen Beweis ſeiner Unvollſtändigkeit trage, und fährt dann fort: „Wenn wir auch Alles thäten, was uns vorgeſchrieben iſt, was jedoch niemand vermag, ſo müßten wir dennoch bekennen, daß wir unnütze Knechte ſind. Denn es kommt nicht auf unſer Wollen und Laufen an, ſondern auf das Erbarmen Gottes, der uns erzeugt und ſchenkt ſeinen Sohn Jeſus Chriſtus zur Gerechtigkeit einem jeden, welcher glaubt, ſo daß er uns nicht durch die Werke der Gerechtigkeit, die wir thun, gerecht macht, ſondern durch ſein zu unſerm Heile vergoſſenes Blut. Wenn nun das Geſetz auch dieſe vollendende göttliche Liebe in einigen Winken andeutet und verheißt, ſo gewährt es

1) De Magnitud. Pass. Cap. 40. p. 541.

2) De Magnitud. Passion. Cap. 47. p. 555 u. 556.

dieſelbe doch nicht: das Geſetz führt alſo nicht zur Ve
dung." — „Das Geſetz," ſagt Weſſel in einer andern Stel
„drückte bloß, ſowohl das durch Moſes gegebene, als das i
Herzen aller Menſchen geſchriebene. Es drückte, ſage ich,
es rechtfertigte nicht. Es bedurfte alſo eines Geſetzes, das
drückte, eines väterlichen Geſetzes, eines ſüßen Geſetzes der
be, welches rechtfertigte, durch welches die Söhne geho
würden und das Reich ererbten. Dieß iſt das evangeliſche
ſetz, welches keine zeitlichen Verheißungen gibt und daher
nach der Fülle der Zeiten gegeben ward, damit es ermahne,
Auge über die Zeit zu erheben, und die Hoffnung auf
Ewige richte."

Es iſt alſo weder eine zureichende Offenbarung Gottes
alten Bunde gegeben, noch enthalten die Schriften deſſelben
vollkommen klare und befriedigende Darſtellung der wahren
teserkenntniß; beides gibt nur der neue Bund und ſe
Schriften. Durch Chriſtus iſt das, was an dem Geſetze
vollkommen war, zur Vollendung geführt. Er hat durch
reinſten Gehorſam das Geſetz erfüllt. Er hat in vollkomm
Freiheit von aller Sünde göttliches Leben und göttliche Liebe
Licht gebracht. In ihm ſind alle Schätze der wahren Weis
verborgen, und einen Ausdruck davon enthalten auch die Sc
ten des neuen Teſtaments. „Wenn es uns vergönnt wäre,
tiefen Abgrund der unter einfacher Form verborgenen Ding
ſchauen, ſo würden wir in den heiligen Schriften ein ſolches
der Weisheit und der Erkenntniß finden, daß die Bilder (tr
Formen) der menſchlichen Rede kaum würdig erachtet wür
auf jenes göttliche Geheimniß angewendet zu werden [2])."

Daß die göttliche Offenbarung im neuen Teſtament nie
gelegt ſey, darüber war bei Weſſel kein Zweifel, über das
jedoch ſcheint er keinen ganz klaren Begriff gehabt zu haben.
finden ſich hier widerſprechende Elemente, die nicht gehörig
mittelt ſind. Auf der einen Seite klebt nach Weſſels Über

1) De Magnit. Passion. Cap. 49. p. 559.

2) De Magnitud. Passion. Cap. 52. p. 563.

gung jeder menschlichen Fassung der Offenbarung etwas Unvollkommenes an, der Gegenstand geht nie ganz in der Darstellung auf, das Wesen ragt immer über die Form hinaus; auf der andern Seite hält Wessel den strengsten Inspirationsbegriff fest und betrachtet die Schrift im Ganzen und in den kleinsten Theilen als ein durchaus göttliches Werk.

Die erste Ansicht entwickelt sich bei ihm in folgender Gedankenreihe. Das erste, ursprüngliche, ewigvollkommene, ganz ausgesprochene Wort Gottes ist der göttliche Logos, der Sohn, der mit dem Vater gleichen Wesens ist; dieses Wort trat schon in eine gewisse Beschränkung ein, als durch dasselbe und nach seinem Bilde die Welt geschaffen und hier das Unendliche im Endlichen ausgedrückt wurde; noch mehr, als es selbst Fleisch wurde und sich von der Kindheit an durch alle Stadien der Menschheit entwickelte; aber doch trug auch das menschgewordene Gotteswort die ganze Fülle der Gottheit und alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß in sich. Weniger vollkommen ist diese göttliche Weisheitsfülle niedergelegt und ausgedrückt in den Schriften, die von Christo Zeugniß geben, sey es nun prophetisch oder geschichtlich, aber doch vollendeter in den letzteren, d. h. im neuen Testament, als in den ersteren, d. h. im alten. Hier wie in der Schöpfung ist das Wort Gottes nicht vollständig ausgesprochen, sondern abgekürzt und unvollkommen. „Dieses Wort," sagt Wessel [1]), „wenn gleich es fester steht als Himmel und Erde, welche vergehen, und von solcher Tiefe und Weisheit ist, daß die Engel gelüstet es zu betrachten, ist doch nicht das vollendete Wort, sondern vielfach abgekürzt (abbreviatum). Wie abgekürzt es sey im Gesetz und den Propheten, lehren die schweren Hände Mosis, die Decke über seinem Angesicht, die versiegelten und verschlossenen Bücher, die Hüllen und der Vorhang vor dem Heiligen. Das fleischgewordene Wort hat nun zwar im Lichte der Sonne seine Wohnung aufgeschlagen, so daß niemand sich vor seinem Strahle verbergen kann und die Erde

1) De Causis Incarnat. Cap. 5. p. 422. Vergl. überhaupt die ganze Stelle S. 421—424.

mit Gotteserkenntniß erfüllt iſt, wie mit Meereswogen... ſelbſt im Evangelium und im ganzen neuen Teſtament i Wort abgekürzt; denn wiewohl es die Klarheit der aufle den Wahrheit wiederſtrahlt, ſo drückt es doch das Wort, ches um unſertwillen Kind geworden iſt, nicht vollſtändig (non adaequat). Viele von den Worten und Werken ſind nicht aufgeſchrieben, und wenn ſie geſchrieben würden, würde die Welt die Bücher nicht faſſen, die geſchrieben w müßten. Aber wenn ſie auch geſchrieben wären, ſie würden das fleiſchgewordene Wort nicht vollſtändig ausdrücken [1]). beiden Seiten hat alſo Gott ſein Wort abgekürzt, in der S pfung und in der Schrift, und auf keiner Seite hat er es endet." Zur eigentlichen Vollendung wie zum vollſtänd Siege kommt das ewige Wort Gottes, welches unterdeſſen mer wächſt, erſt am Ende der Dinge, wenn der Sohn ſich les unterworfen hat und das Reich dem Vater übergibt.

Bei dieſer Betrachtungsweiſe ſollte man keinen ſtrengen ſpirationsbegriff erwarten, allein dieſer findet ſich bei sel doch, und zwar aus derſelben Veranlaſſung, durch w auch in der proteſtantiſchen Kirche ſchon in der Reformation noch mehr aber in der folgenden ſtreng orthodoxen Periode übertriebene Schärfung dieſer Lehre veranlaßt worden iſt. geſehen nämlich von der bibliſchen Grundlage der Inſpirati lehre, waren die Gegner der katholiſchen Kirche eben durch Oppoſitition genöthigt, die Theopneuſtie der Schrift in hö Strenge zu faſſen; denn ſie mußten der bekämpften Tra und kirchlichen Autorität etwas Feſtes, Palpables, einen i lich haltbaren, aber auch äußerlich leicht nachweisbaren, heitsgrund entgegenſtellen; dieſen beſaßen ſie im Allgemein der chriſtlichen Offenbarung, aber ſie hatten in dem eigent lichen großen Kampfe jener Zeit nur dann einen feſten unan terlichen Standpunct, wenn auch der bibliſche Ausdruck de fenbarung als abſolut vollkommen, wenn jedes Bibelwo

1) Verbum tamen incarnatum non aequarent.

iches, unverbeſſerliches Gotteswort anerkannt und die ma-
wie die formale Eingebung der ganzen heiligen Schrift
den feſtgehalten wurde. Daß durch dieſe Polemik gegen
chenautorität nicht nur in der ganzen proteſtantiſchen Dog-
ſondern auch bei Vorläufern des Proteſtantismus, und
tlich bei Weſſel, die Inſpirationslehre auf eine unhaltbare
getrieben wurde, iſt unzweifelhaft und ergibt ſich für un-
all aufs klarſte, wenn wir mit den obigen Äußerungen fol-
vergleichen. Weſſel ſchreibt in einem ſeiner Briefe [1]:
ganze Schrift iſt ein zuſammenhängendes Ganze (una co-
va), deſſen einzelne Theile nothwendig vom heiligen Gei-
gegeben und wahr ſeyn müſſen. Denn das Ganze iſt nicht
wenn auch nur der kleinſte Theil falſch iſt. Von
Ganzen aber beſteht ein Theil auch darin, daß nothwen-
s ganze Geſetz erfüllt werden muß, ſo daß kein Punct und
ota fehlt. Vollkommen muß alſo die göttlich eingegebene
t erfüllt werden, ſo daß kein Punct und kein Jota fehlt [2]."
ann am Schluſſe [3]: „Die heil. Schrift kann nicht aufge-
rden (non solvi potest). Denn die ganze Schrift bildet ein
endig zuſammenhängendes Ganze: ſo daß auch nicht die
igſte gelegentliche Behauptung (contingens catego-
in derſelben falſch ſeyn kann." Auch tritt die angedeutete
iſche Beziehung ſehr beſtimmt hervor in einer Stelle, wo
l die Autorität des Apoſtel Petrus und ſeines erſten Brie-
ls eines vom heiligen Geiſt eingegebenen Buches, der Au-
: des Papſtes in dem Sinn entgegenſtellt, daß die erſtere
n Beziehungen bis auf das einzelne Wort vollkommen irr-
rei, die letztere aber der Möglichkeit des Irrens unterwor-
y [4].

Opp. p. 858. In der früheren Ausgabe v. Farrago rer. theol. un-
Aufſätzen über das Fegefeuer.

Das letztere Sätzchen ſteht nur in der älteren Ausgabe, in der neueren

S. 863.

De Communione Sanctor. p. 811 u. 812.

2) Vom Weſen und den Eigenſchaften Gottes.

Über die Natur und Eigenſchaften Gottes lehrt W in der Hauptſache Folgendes. Das Weſen Gottes iſt an und für ſich, abgeſehen von der Schöpfung und jeder kung, das vollkommenſte und erhabenſte: „Wie ſollten wi nicht lieben den Vater und Gott aller Dinge? Wenn wi nur betrachten als unendlichen, unermeßlichen, unbegreifli über Alles vollkommenen Gott, wenn du auch nichts geſch hätteſt von Allem, was iſt, ſondern die ganze Reihe der W durch ſich ſelbſt von Ewigkeit zu Ewigkeit exiſtirte... doch n ten wir, ſobald wir dem Vorzüglichen, auch ohne Nutzen d zu haben, das Vorzüglichere vorziehen, dem, der über Alle ſelbſt wenn wir nicht von ihm wären, als billige Beurtheile höchſte Lob und die Lieder der Anbetung darbringen, und um ſo pflichtmäßiger, je mehr er über Alles würdig iſt [1])." Begeiſterung ſpricht Weſſel ſchon von dieſer reinen beziehu loſen Idee des göttlichen Weſens, als dem höchſten, reinſten lichtvollſten Puncte des menſchlichen Denkens, und leitet, h ohne Zweifel an Anſelm oder die von ihm ausgegangene S überlieferung ſich anſchließend, aus der Nothwendigkeit d Idee Beweiſe ſowohl für das Seyn als für die Ein Gottes ab: „Du, der du wahrhaftig, der du zuerſt, de vollkommen, der du nothwendig biſt, der du dir ſelbſt genü was biſt du? Gib mir einen deines Weſens würdigen Be von dir; denn das wird für mich das ewige Leben ſeyn, did das erſte, von allem Wandel und aller Verderbniß freie, W zu erkennen.... Der Begriff des reinen Weſens iſt nicht kel, weil er ſich nicht auf ein dunkles und unedles Weſen zieht; er iſt nicht verwirrt, weil er ſich nicht auf ein unbeſtim tes Weſen bezieht; er iſt nicht zuſammengeſetzt, weil er ſich ein einfaches Weſen bezieht... Gott iſt das erſte Weſen, e ein nothwendiges, lebendiges Weſen, ein ſehendes, nothw

1) De Orat. III, 9. p. 67 u. 68.

ig erkennendes, ſich ſelbſt achtendes, genießendes, weiſes und vollendes. Das Nichtſeyn Gottes würde in ſich ſchließen, daß etwas nicht ſey, was doch nothwendig ſeyn muß. Ferner iſt Gott ein ſolcher, über welchen hinaus nicht kein nichts Höheres gedacht, ſondern dem auch nichts Ähnliches der nur einigermaaßen Ähnliches an die Seite geſtellt werden mag; denn was du auch Gutes und wie gut du es denken magſt, immer wirſt du weit zurückbleiben, ſelbſt wenn du mit dem Fluge des Cherubs und mit dem Blicke eines Seraphs hinan ſtrebſt [1])."

Beſonders hebt Weſſel in platoniſcher Weiſe das in ſich nothwendige, nach außen vollkommen unbedingte, abſolute und unveränderliche Seyn Gottes hervor [2]), welches auch im alten Teſtament durch den Namen Jehovah bezeichnet werde [3]); und adelt nur, daß manche Philoſophen, wie Ariſtoteles und Averroës, den Begriff der göttlichen Autarkie und Unveränderlichkeit mit einer ſo ſtarren Einſeitigkeit feſtgehalten, daß ſie deßhalb geleugnet, Gott erkenne, liebe und wolle auch irgend etwas außer ſich ſelbſt und ſein Wille trete in einer gewiſſen zeitlichen Entwickelung hervor, vermöge deren man auch bei ihm von etwas Zukünftigem reden könne [4]). Wenn Gott allein das abſolute, unbedingte Seyn iſt, ſo iſt alles Seyn außer ihm ein bedingtes, von ihm abhängiges; ja Alles hat ſein wahres Seyn und Beſtehen nur in dieſem höchſten, allumfaſſenden Seyn, in Gott. „Gott allein iſt," ſagt Weſſel [5]), „alle übrigen Dinge ſind das, was ſie ſind, aus ihm. Und Gott iſt wahrhaftig [6]),

1) De Orat. III, 11. p. 74 u. 75.

2) Scala Meditat. I, 5. p. 199.

3) De Caus. Incarnat. Cap. 4. p. 419. De Orat. III, 11. p. 74. V, 13. p. 78.

4) De Caus. Incarnat. Cap. 4. p. 420.

5) De Orat. III, 12. p. 76.

6) Die Selbſtgenugſamkeit, die abſolute Selbſtbefriedigung des göttlichen Weſens wird von Weſſel mehrfach und kräftig dargeſtellt. So ſagt er z. B., nachdem er bemerkt, daß Gott, der Eine und Einfache, das Leben nur in ſich ſelbſt habe: „Wie der Frühlingsſonne nichts von der blühenden Ro-

die übrigen Dinge aber, wiewohl ſie ſind, ſind doch nicht
haftig; weil ſie um ſo weniger weſenhaft ſind, je weiter ſi
der Stufe des Weſens, welches wahrhaft iſt, entfernt
Dieſe Abhängigkeit bezieht ſich, was den Menſchen betrifft,
bloß auf den ganzen Verlauf ſeines Daſeyns, ſondern au
beſondere auf ſein Denken und Handeln [1]), auf die Erw
und Entwickelung aller höheren Güter. Die wahre W
des Menſchen ſtammt von der ſchöpferiſchen Weisheit, d
ihm mittheilt, die Liebe des Menſchen von der zuvorko
göttlichen, die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit von dem
ten und barmherzigen Gott [2]). Auch beſchränkt ſich di
hängigkeit nicht auf die Menſchen, ſondern ſie iſt das V
niß aller geſchaffenen Weſen, auch der höchſten Geiſter zu G
Aus dieſem Verhältniß aber entſpringt die abſolute und a
Herrſchaft, die Monarchie oder Einheit Gottes [3]). In
Puncten, namentlich in der Lehre von dem abſoluten Sey
tes, ſehen wir Weſſel mit den Myſtikern, auch den
theiſtiſchen, inſoweit übereinſtimmen, als dadurch die al
mene Dependenz alles Geſchaffenen von Gott in jedem M
des Daſeyns ausgedrückt werden ſoll; aber er unterſch
von ihnen dadurch, daß er dem Geſchaffenen nicht da
und Weſen ſchlechthin abſpricht, daß er ihm nicht bloß ei
dentelles, ſondern ein relativ-ſelbſtändiges Seyn zuerk
ches jedoch ſeine Lebenswurzel ſtets in Gott hat.

Die göttlichen Eigenſchaften werden von Weſſ

ſe, nichts von dem beſtimmten Bilden, nichts von der umgebenden Welt
wird, ſo kann auch keinem entſprechen, in die Seele hineinwirken, Sin
zunächſt durch die ſelige Herrlichkeit der Gemeinde und Gemeinſchaft. D
deine Schuld iſt es, daß du in Chriſto beſeligenden Dank
Scal. Medit. Exempl. I. p. 360.

1) De Magnit. Pass. p. 536. ne enim ex Deo et ex
impossibile quidquam a quoquam, nisi cooperante Deo fiat.

2) De Orat. III. 5. p. 66. und andern Stellen.

3) Man vergl. die Worte de Caus. Incarnat. Cap. 13. p. 46

4) De Orat. VI, 6. p. 114.

r Sohn als Gott bezeichnet, „als wahrhaftig ewiger, noth-
endiger, eigenthümlicher, angeſtammter Geiſt der ewigen Weis-
eit, als natürliche und eigenthümliche Liebe zwiſchen dem Va-
r und Sohne[1])." Er nennt ihn ausdrücklich die dritte Perſon
i der Gottheit[2]), und ſucht, hierin orthodoxer als ſein Freund
ohann von Weſel[3]), die Lehre der abendländiſchen Kirche,
aß der heilige Geiſt vom Vater und Sohne ausgehe, durch die
on von Auguſtin und den Scholaſtikern — und zwar
it mehr Klarheit — ausgeführten Gründe darzuthun: der Geiſt
y die gegenſeitige Liebe, die ewige freie Liebesgabe zwiſchen
ater und Sohn und daher dem einen ebenſo gut wie dem an-
rn angehörig[4]); und: die Chriſten, die den heil. Geiſt oder
n Geiſt Gottes hätten, ſeyen ſich bewußt, eben damit auch
n Geiſt Chriſti zu haben[5]).

---

3) Von Gott in ſeinem Verhältniſſe zur Welt.

Bei der Beſtimmung des Verhältniſſes Gottes zur Welt, worüber er vornehmlich in dem Buche de Providentia Dei[6]) handelt, geht Weſſel überall von dem Grundſatze der Allwirkſamkeit Gottes in der Welt und der abſoluten Dependenz der Welt von dem göttlichen Willen aus. Allen ſeinen Äußerungen liegt hierbei zugleich der Gedanke der Immanenz Gottes in der Welt zum Grunde und es könnte die Frage entſtehen, ob

---

1) De Orat. XI, 1. p. 182.

2) De Orat. VII, 1. p. 125.

3) S. B. 1. S. 330.

4) De Orat. VII, 1. p. 125.

5) De Orat. II, 2. p. 43: Quia Deum Patrem, patrem vocant sicut Filius, ergo spiritum Filii habent. Non igitur tam donandum Spiritum sanctum petunt in oratione dominica dixerim, quam datum jam primo verbo totam Trinitatem signant. Ebenſo Scal. Medit. Exempl. III. p. 405. ſo der heil. Geiſt auch ausdrücklich Spiritus Patris et Filii Dei genannt wird.

6) De certissima et benignissima *Dei Providentia*, quae operatur omnia in omnibus, et disponit omnia suaviter. Es iſt der erſte Aufſatz in der Farrago rer. theolog. und findet ſich in *Wess.* Opp. p. 711—733.

Es wird genügen, noch einige Stellen mitzutheilen, welche Weſſels Lehren von der zweiten und dritten Perſon der Gottheit enthalten. „Der Sohn iſt das erſte und ewige Wort Gottes, gleichewig mit dem göttlichen Verſtande, gleich an Kraft, Wahrheit und Gottheit mit dem Vater [1]), vor allen Zeiten geboren. Dieſes Wort wurde abgekürzt, als nach ſeinem Bilde geſchaffen und eingerichtet wurde alle Creatur, auf daß ſie beſtehe und hervorgehend (das göttliche Wort) nachahme, und nachahmend es darſtelle, als ſie vernünftig geſchaffen wurde, um es zu erkennen, mit ihm in Verbindung zu treten und von ihm erleuchtet zu werden." Ebenſo wird in einer andern Stelle das Wort bezeichnet als „ewig, nothwendig, durch ſich beſtehend und ſich ſelbſt genügend." In Chriſto war eine dreifache Geſtalt oder eine dreifache Art des Seyns: die Form Gottes, die Knechtsgeſtalt, und die Geſtalt des höchſten Geſchöpfes. „Die erſte Geſtalt iſt ewig, die zweite zeitlich, die dritte von der Dauer der Schöpfung [3]). Die zweite hat er angenommen, um die Sünder wiederherzuſtellen; die dritte er angenommen, auch wenn der Menſch nicht geſündigt hätte. Nach der erſten Geſtalt iſt er dem Vater in allen Beziehungen gleich, an Macht, Weisheit und Güte ... und vermöge dieſer Geſtalt konnte er auch ſogleich vom erſten Augenblick der Menſchwerdung an die angenommene Natur beſeligen [4])." Überhaupt dieſes Verhältniß des Logos zur menſchlichen Natur und — wenn wir ſo ſagen dürfen, zur Geſchichte des Logos Gehe wird bei der Lehre von der Perſon und dem Werke Chriſti Rede ſeyn.

Der heilige Geiſt wird von Weſſel in demſelben Sinn

1) Weſſel verwirft ſehr entſchieden, zwar in paraboliſcher Darſtellung aber doch ganz unverkennbar den Arianismus, als eine Peſt, deren Urheber nicht mit Unrecht aus der Kirche ausgeſchloſſen worden ſey. De Magnit. Pa Cap. 71. p. 600.

2) De Caus. Incarnat. Cap. 2. p. 415.

3) . . . temporalis, aeterna, aeviterna.

4) De Caus. Incarnat. Cap. 17. p. 451 u. 452.

s göttlichen Schöpfergeiſtes betrachtete, und dieſen Schöpfer- iſt als einen in ſich ſelbſt bewußten, abſolut freien und in r Immanenz zugleich transcendenten dachte. In dieſem Sinne ſo ſind die nachfolgenden Äußerungen Weſſels zu nehmen, wie nwiederum das Geſagte durch ſie beſtätigt wird.

Der lebendige, allmächtige Gott war für Weſſel der letzte rgrund aller Erſcheinungen in der natürlichen und ſittlichen Ord- ng der Dinge. Auf Plato und die Platoniker, namentlich roklus [1]) ſich berufend, führt er auch die Naturwirkungen s etwas Secundäres auf Gott als die erſte Urſache zurück, und nterſcheidet ſo, daß die Natur der Wille Gottes iſt, ſofern er gelmäßig will, das Wunder der Wille Gottes, ſofern er nicht gelmäßig will [2]), im Grunde aber jede wirkende Urſache nichts nderes iſt, als entweder der wirkende Gott ſelbſt oder mitwir- nd mit dem wirkenden Gott. „So vollkommen," ſagt er [3]), errſcht Gott in Allem, daß nicht allein Alles nach ſeinem Willen ſchieht, ſondern auch durch ſeinen Willen, und daß ohne ſei- n Willen nichts geſchehen könnte, durch welche natürlich wir- nde Urſache es auch ſey. Daher ſind andere mitwirkende Ur- hen (concausae) nicht die vollkommenen und oberſten Urſa- n. Gott aber herrſcht vollkommen, zu oberſt und grundur- hlich (totaliter, cardinaliter, causaliter). Er herrſcht, weil durch ſein Denken, Anordnen und Wollen die Dinge voll- mmen und weſentlich beſtehen macht und erhält, wie er will, ne irgend eine Veränderung ſeiner ſelbſt, was bei keiner an- rn Urſache der Fall iſt und weil, bloß auf ſein freies Wollen n, auch ohne alle Einwirkung einer ſecundären Urſache, nichts- ſtoweniger geſchehen würde, was geſchieht." In dieſem Sinne ll denn auch Weſſel die natürlichen Urſachen, deren Vorhan-

1) Weſſel erneuert billigend die Behauptung des Proklus: daß die er- Urſache nicht allein mehr Einfluß übe, als jede ſecundäre, ſondern daß auch übrigen Urſachen nur zufällige, und zur Hervorbringung der Wirkung ei- tlich nur die erſte nothwendig ſey.

2) De Provid. p. 711 u. 712. womit zu vergl. de Orat. III, 14. p. 78.

3) De Provid. p. 712.

[illegible] Zweites Buch. [illegible] Erſter Hauptſatz.

[illegible] beſteht in der Verbindung nicht zu laugnen iſt, welche man durch den Ausdruck Veranlaſſungen (occasiones) bezeichnet hat, ſo fällt demzufolge eine Art Occaſionalismus[1]) auf, wobei das letzte Beſtimmende immer nur in Gott gefunden wird: „Gott wirkt auf die Weiſe in aller äußeren Thätigkeit der Creaturen, daß, mögen nun die ſecundären Urſachen mitwirken oder nicht, ſtets der Effect erfolgt, wenn er wirkſam will, wenn er aber nicht wirkſam will, nichts geſchieht, mit welchem natürlichen Reiz und Antrieb auch andere Kräfte in Bewegung geſetzt werden mögen. Obwohl alſo die ſecundären Urſachen in gewiſſem Betracht wirkliche Urſachen ſind, ſo ſind ſie doch vergleichungsweiſe nur für Veranlaſſungen zu halten, ſo daß wirklich der Herr alle unſer Sorgen und Denken würdig und weiſe nur auf ſich gerichtet haben, die ſecundären Urſachen aber nur Miturſachen ſind[2])."

1) Was man gewöhnlich im engeren Sinn Occaſionalismus nennt, iſt zwar als durchgebildete Theorie ein Product der ſpäteren idealiſtiſchen Philoſophie, indeß findet ſich hier bei unſerm Weſſel eine Anſchauungsweiſe, die wir wohl auch mit dieſem Namen bezeichnen können. Man gebraucht den Ausdruck Occaſionalismus in zweifachem Sinne; entweder verſteht man darunter eine eigenthümliche Theorie über das Verhältniß der Seele und des Körpers, welche in der carteſiſchen Schule, hauptſächlich durch Arnold Geulinx († 1669 als Profeſſor der Philoſophie in Leiden) ausgebildet worden iſt, die Vorſtellung, daß Seele und Körper, als weſentlich verſchiedene Subſtanzen, nicht unmittelbar auf einander wirkten und einander beſtimmten, ſondern daß ihre gegenſeitige Einwirkung durch ein Drittes, eine fortwährende Thätigkeit Gottes vermittelt ſey, welcher in jedem Theile des Menſchen die dem andern entſprechenden Veränderungen hervorrufe; oder man bezeichnet mit dem Wort Occaſionalismus eine beſondere Lehre von der Zeugung menſchlicher und anderer organiſcher Weſen, die Hypotheſe, daß Gott jedesmal ein lebendiges Geſchöpf hervorbringe, wenn die phyſiſchen Bedingungen dazu gegeben ſind, ſo daß alſo dieſe Bedingungen nur die Veranlaſſungen und Behikel (occasiones), Gott aber die primitive und ſchöpferiſche Urſache wäre. Dieſer Grundſatz iſt in dem, was wir bei Weſſel Occaſionalismus genannt haben, generaliſirt, indem er bei allen Hervorbringungen und Veränderungen in der Welt die endlichen Kräfte und Urſachen nur als Veranlaſſungen, Gott aber als das eigentlich Beſtimmende betrachtet.

2) De Provid. p. 714.

Auf dieſem Standpunete löſt ſich für Weſſel auch der Widerſpruch, welcher für den Verſtand im Begriffe des Wunders liegt. Dieſer Widerſpruch entſteht hauptſächlich dadurch, daß eine Trennung, ja ein Gegenſatz zwiſchen Gott und Natur angenommen wird. Weſſel aber erkennt eine ſolche Scheidung nicht an; die ganze Natur iſt ihm nur ein Ausdruck des göttlichen Willens, jeden Augenblick von allgegenwärtiger Gotteskraft durchdrungen: das Wunder unterſcheidet ſich alſo in ſeinem Sinne von der Naturerſcheinung nur dadurch, daß es aus einem göttlichen Willensact entſpringt, für den wir in der Erfahrung keine ſo beſtimmte Analogie haben, während die Naturerſcheinung Ausdruck eines göttlichen Willensgeſetzes iſt, das wir aus anderweitiger Erfahrung genauer kennen. „Wenn die Natur," ſagt Weſſel [1]), „nichts Anderes iſt, als der nach dem Geſetze der Gewohnheit geregelte Wille Gottes, und das Wunder der Wille deſſelben Gottes auf außergewöhnliche Weiſe (praeter solitum), ſo unterſcheiden ſich offenbar Naturwirkung und Wunder nicht durch die Verſchiedenheit der Urſachen, ſondern bloß durch das Gewohnte und Ungewohnte." Weſſel ſieht alſo, wie der fromme Sinn überhaupt, alle Dinge in Gott, als von Gott gewollt, und inſofern iſt ihm Alles Wunder, aber er faßt dann wieder das Wunder im engeren Sinn als ungewohnte, von der bekannten Regel abweichende, Gotteswirkung auf, während alles übrige nach einem bekannteren Geſetze göttlicher Thätigkeit erfolgt. Diejenigen, welche lehren, Gott habe Alles ſo eingerichtet, daß die Dinge allein für ſich wirkten, nicht Gott in denſelben, unterdrücken und vernichten nach Weſſels Überzeugung [2]) alle wahre und lebendige Frömmigkeit.

Aus dem Glauben an das allgegenwärtige Walten und Wirken Gottes zieht Weſſel practiſche Folgerungen von großer Wichtigkeit. Alles, was uns begegnet, iſt von Gott geordnet und hat daher etwas Gutes, wenn wir es auf die rechte Weiſe zu unſerer Heiligung benutzen. In das Nothwendige

1) De Provid. p. 715.

2) De Provid. p. 714.

als göttliche Beſtimmung muß ſich der Menſch mit freier Er
hung fügen [1]). Jeder ſoll an ſeinem ewigen Heil und irdiſ
Glück arbeiten, aber wenn er Alles gethan, was an ihm li
ſo kommt es weſentlich auf den göttlichen Segen an, und di
muß er glaubensvoll erwarten [2]). Alles Gute kommt von G
in allem Guten, was der Menſch thut, iſt Gott mitwirk
und ohne dieſe Unterſtützung Gottes vermöchte der Men
nichts [3]). Dieſe Gedanken entwickelt Weſſel in mehrfacher B
ziehung, beſonders wendet er den Glauben an göttliche Wille
ordnung auch auf die Beſtimmung der Länge eines jeden M
ſchenlebens an. Gott hat jedem den Augenblick des Todes f
geſetzt; er iſt es, der Leib und Seele vereinigt hat, von i
allein hängt es auch ab, ſie zu trennen. „Keine Enthalt
keit, keine gute Conſtitution, keine Geſundheit thut etwas z
langen Leben; keine Krankheit, keine Wunde, keine Gewalt
Eiſens oder des Feuers kann das Leben abkürzen — ohne Z
zwiſchenkunft ſeines Rathſchluſſes. Dagegen beweiſt es nic

1) Er ſoll ſo ergeben ſeyn in den göttlichen Willen, daß er z. B. n
einmal verlangt, geſund zu werden, wenn es Gott nicht will. De Pro
p. 717.

2) De Provid. p. 715 u. 717. Weſſel beruft ſich auf den Spr
Wenn der Herr nicht das Haus baut, ſo arbeiten umſonſt, die daran bauen
und fügt dann hinzu: „Wohl muß man wachen und hüten, aber zugleich
ſen, daß unſer Wachen und Hüten nichts ſey, und mit dieſer Erkenntniß
dieſem Bekenntniß das Vertrauen verbinden, daß Gott wachen werde, und
ten, daß er es thue, und bei ſeiner Güte (eigentlich Frömmigkeit, per s
pietatem, wie unſere Alten zu ſagen pflegten: du frommer Gott!) ihn
ſchwören, daß er uns nicht unbehütet laſſe, und endlich ihm Dank ſagen, n
er uns ſchützt."

3) De Provid. p. 713. Weſſel führt den Satz aus, daß die Menſ
in den wichtigen Werken des Heils allerdings mitwirkten und inſofern Mi
beiter Gottes ſeyen, daß aber die Kraft dazu ihnen von Gott komme: „
Gott iſt das Wollen und das Vollbringen, und durch jene unſere Mitwirk
wird es unſere Sünde oder unſere Frömmigkeit. Wir treten in Übereinſt
mung mit dem wirkenden Gott, und die Übereinſtimmung ſelbſt kommt h
von der Gnade Gottes, theils von uns; von uns, inſofern auch wir wir
von Gott, inſofern er als oberſte vollkommene Urſache wirkt."

wir Menſchen durch Hängen oder Verbrennen ſterben ſehen, daß die Menge glaubt, es geſchehe durch Zuſammenwirken irdiſcher Urſachen, was doch bloß nach dem Willen Gottes ogen wird, denn der Wille Gottes allein trennt, was er n verbunden hat. Die Ordnung der äußeren Dinge erhält icht bloß in Übereinſtimmung mit ſeinen Anordnungen, ſon- er bewirkt auch die Veranlaſſungen ſo wichtiger Dinge, da- wir glauben, daß er den Menſchen ſich allein vorbehält. wie wir in der That von ihm allein abhängen, ſo wollen auch bis ans Ende durch Liebe mit ihm zuſammenhängen ein Geiſt mit ihm werden [1])." Die letzte Wendung beweiſt, Weſſel nicht den Fatalismus des Islam, ſondern eine chriſt- Reſignation der Liebe und des Vertrauens lehren will [2]), er denn auch keine menſchliche Arbeit, Anſtrengung und Für- verwarf, ſondern bei dem Allem nur auf den göttlichen Se- als das Höchſte und weſentlich Nothwendige, hinweiſen e. Den Tod ſelbſt konnte er auf chriſtlichem Standpuncte als „der Übel größtes" anſehen; vielmehr beſtreitet er die ung des Ariſtoteles, daß er dieß ſey, und findet das immſte für jeden in dem Verluſte des Gegenſtandes ſeiner ken Liebe [3]). Ebenſo wenig will er mit Plato die Summe Weisheit im Andenken an den Tod (in der μελέτη θανάτου) nen [4]), ſondern in der Erwägung der großen und entſchei- en Dinge, die auf den Tod folgen, und der Lehren, die uns uf würdig vorbereiten.

Natürlich mußte Weſſel auch das Übel in der Welt als Gott geordnet betrachten. Die Rechtfertigung Gottes für ihn darin, daß Gott es zulaſſe, damit ein höheres Gute

---

1) De Provid. p. 722.

2) De Provid. p. 727.

3) De Provid. p. 724 u. 725: „Jedem iſt der Verluſt deſſen am furcht- s, was er liebt. Bloß die Richtung der Liebe iſt es, die das Streben eiſen und des Thoren unterſcheidet; bloß die Liebe iſt es, die für jeden mt, was ihm das Furchtbarſte iſt."

4) De Provid. p. 727.

erzielt werde. „Von einem weisen Schöpfer," sagt er[1],) „w
immer das minder Gute wegen des Besseren angeordnet." D
Übel, welche die Erlösten und in der Heiligung Begriffenen
dulden, haben nicht den Zweck der Strafe, sondern der Er
hung; der Tod bekommt für sie eine andere Bedeutung, als
für den Sünder hat. „Der Tod, der dem Sünder zur St
auferlegt wurde, ist nach vollendeter Versöhnung nicht mehr St
fe, sondern wohlthätiges Mittel zur Ertheilung großer Gü
und nicht bloß mit dem Tod verhält es sich so, sondern auch
der Schwäche und Armuth, womit unser Leben auf Erden
kämpfen hat[2])."

Zweites Hauptstück.

Lehre vom Menschen in seinem Verhältnisse zu Gott, b sonders in Beziehung auf die Erlösung.

---

1) Von dem Menschen im Zustande der Erlösungsbedürftigk

Das Christenthum und jede Theologie, die noch in leb
diger Verbindung mit demselben steht, betrachtet die allgemei
sittliche Geschichte der Menschheit und demgemäß auch des ein
nen Menschen als einen Abfall von dem Zustande ursprüngli

---

1) De Causis Incarnat. Cap. 15. p. 448. Wie das Böse stets der F
derung des Guten dienen muß, ist von Wessel sehr originell und geistreich
folgenden Thesen ausgedrückt: „Das größte und erste Elend für den Sa
(eigentlich den Drachen) ist, klar zu wissen, daß Gott ewig selig in sich s
ist... Das zweite Elend ist, zu sehen an sich selbst und allen Andern,
Gott dem Lamme als Sieger einen Namen über alle Namen gegeben hat,
Das dritte Elend ist, daß der Satan selbst mit der ganzen Schaar der F
sterniß dem Lamm diese Siegeskrone bereitet hat." De Magnit. Pass. Cap.
p. 532. In anderer Weise drückt denselben, nur verallgemeinerten, Satz
Dichter aus, wenn er den Mephistopheles bezeichnet als „Theil von jener Kr
die stets das Böse will und stets das Gute schafft."

2) De Provid. p. 726.

ſchuld und als eine von Gott ausgehende und durch Chriſtus
mittelte Wiederherſtellung in den Zuſtand der Sündefreiheit
Heiligkeit. Hier entfaltet ſich eine zuſammenhängende Reihe
Dogmen, welche in der Lehre von dem urſprünglich ſchuld-
n, aber dann irgendwie verderbten, Zuſtande des Menſchen
n im Keim enthalten ſind, in der Beziehung auf eine endli-
vollkommene Beſeligung der Menſchheit ihr letztes Ziel haben,
um die Lehre von der Erlöſung als ihren belebenden Mittel-
ict ſich ſammeln. Jede Veränderung in Einer dieſer Lehren
bei folgerichtigem Denken Veränderungen in allen übrigen
Folge, und es iſt daher in jedem theologiſchen Syſtem von
ſter Wichtigkeit, wie ſchon die Lehre vom Urzuſtand und deſ-
Verluſt gefaßt wird, weil dieß der Punct iſt, von dem das
ige ausgeht. Dieß zeigt ſich aufs deutlichſte im Gegenſatz
proteſtantiſchen und katholiſchen Kirchenlehre bei dem ganzen
lus dieſer Dogmen. Aber der Widerſtreit, der hier ſtatt fin-
hatte ſeine Grundlage ſchon in den entgegengeſetzten theolo-
en Denkweiſen des Mittelalters und zuletzt im Auguſtinis-
und Pelagianismus, die auch wieder ihre, hier nicht weiter
erfolgenden, hiſtoriſchen Wurzeln haben.

Auch Weſſel ſteht in dieſem Gegenſatze, der im ſechzehnten
rhundert wieder ſo ſcharf hervortrat, und wenn wir von ein-
en Beſtimmungen abſehen, in denen er minder ſtreng iſt, und
Geiſtesrichtung im Ganzen auffaſſen, ſo befindet er ſich of-
ar, wie es von einem Vorläufer der Reformation nicht an-
zu erwarten, auf Seiten des pauliniſch-auguſtiniſchen Sy-
s, d. h. er hat die Überzeugung von einem urſprünglich rei-
, durch die Sünde weſentlich verderbten und nur auf dem
ge göttlicher Gnadenwirkung wiederherzuſtellenden, Zuſtande
Menſchen, er beſchränkt die Freithätigkeit des Menſchen hier-
auf die Ergreifung des Heils, erkennt die abſolute Nothwen-
eit der göttlichen Gnade an, betrachtet Chriſtus als die ein-
Quelle des Friedens und der Seligkeit, und ſchließt alles
ſchliche Verdienſt aus.

So entſchieden Weſſel dieſe Grundſätze hegt, ſo ſind ſie doch

nicht auf allen Puncten gleich vollſtändig durchgebildet; nam
lich finden ſich bei ihm über den urſprünglichen Zuſtand
Menſchen und das allgemeine ſittliche Verderben nur
legentliche und vereinzelte Äußerungen. Die bedeutendſte
her gehörige Stelle iſt folgende [1]): „Im Stande der Unſ
war die Nothwendigkeit des Athmens, Eſſens und Schla
und, gegen die drohende Auflöſung, der Genuß vom Ba
des Lebens gegeben. Nach dem Fall aber wurde das Joch
Bedürfniſſe (necessitatum) für uns ſchwerer gemacht, ſo
wir auch nöthig haben das Feuer und Eiſen, ohne welche
weder Brod, noch Speiſe, noch Trank haben können, a
das bloße Waſſer. Außerdem ſind die Bedürfniſſe der Ruhe
der (belehrenden) Erinnerung, und der Gemeinſchaft vorhan
Denn welche Gabe Gottes in dem Zuſammenleben des Men
mit dem Menſchen liegt, das lehret uns leicht der elende Zuſta
desjenigen, der blind, taub und ſtumm beinahe nicht anders,
wie ein ſtummes Thier, leben kann, aller der Güter beraubt,
der Menſch dem Menſchen durch Ermahnung, Hülfe und Ra
mittheilt. Dazu kommt das Verderbniß, das aus nachtheil
zuſammenwirkenden Umſtänden entſpringt, die Nothwendigk
der Krankheiten und des Alters, und endlich die mit höchſter Ge
wißheit allen Menſchen bevorſtehende Nothwendigkeit zu ſte
ben. Und wenn bei allen dieſen Nothwendigkeiten auch einig
Hülfe geleiſtet werden kann, ſo bleiben ſie doch. Denn dieſe Übe
werden nicht aufgehoben, ſo daß wir frei davon würden, ſonder
wir ſollen erkennen, daß nicht von daher unſere Freiheit zu ſu
chen iſt. Eine Schlange, ein Hirſch, ein Rabe, ein Adler wä
ren ja ſonſt viel freier als alle Menſchen, da ſie der Hülfe w
der des Feuers noch des Eiſens bedürfen. Die Freiheit des Me
ſchen beſteht alſo darin, nicht durch Laufen oder Fliegen, ſonder

1) De Orat. XI, 3. p. 184.

2) Unter die Hemmungen des wandelbaren menſchlichen Lebens rechnet We
ſel auch, daß der Menſch genöthigt iſt, alle 24 Stunden zu ſchlafen, weil
der Menſch gleichſam vorübergehend entſeelt wird; somnus enim, si semper du
raret, quid nisi sempiterna mors esset? Scal. Medit. Exempl. III. p. 39

ch Entledigung von allen feſſelnden Hemmungen [1]) der Be-
ben mit den Schwingen der Liebe, des Urtheils und der Be-
iffe ſich zu Gott zu erheben, und dort ſeinen ſüßen Genuß zu
ben mit der ſicheren Hoffnung, daß Gott alle Bitten des Her-
s erfüllen wird. Zu dieſer Freiheit geht der Weg durch die
rachtung der auferlegten Nothwendigkeit, ſo daß wir unbe-
mmert um die körperlichen Bedürfniſſe, für das Fleiſch nicht
rge tragen mit einer beſonderen Vorliebe." Den kurzen, aber
haltvollen, Andeutungen dieſer Stelle liegen offenbar folgende
erzeugungen zu Grunde: der Menſch im urſprünglichen Stande
Unſchuld war wohl gewiſſen Naturbedingungen unterworfen,
r frei von drückenden Bedürfniſſen, von der Nothwendigkeit
Leidens, der Krankheit und des Todes, der Genuß des Le-
sbaumes ſicherte ihm Unſterblichkeit und in ſich ſelbſt trug er
ungeſchwächte Kraft, auch ohne menſchliche Hülfe, das zu
ben und zu leiſten, was die Idee der Menſchheit mit ſich bringt,
zur Gemeinſchaft mit Gott zu erheben. Durch die Sünde [2])

---

1) Eigentlich allem Vogelleim — omni concupiscentiarum *visco* abe-
o.

2) Zwar ſtellt Weſſel nirgends ausdrücklich einen Begriff von Sün-
auf, allein da ihm einerſeits die Liebe und zwar die Liebe zu Gott Grund
Quelle alles Guten (nam qui amat, integre obedit. Scal. Med. Exempl.
. 349), und andererſeits der Eigenwille, die Selbſtliebe Grundlage alles-
n iſt (omnes enim declinaverunt in amore sui. Scal. Medit. Ex. II.
76), ſo würde er ohne Zweifel die Sünde hauptſächlich in dem Mangel
tlicher Liebe und in einem, dem Leben der Liebe entgegengeſetzten, Leben
Selbſtſucht gefunden haben. Dieß deutet er auch an Scal. Medit.
mpl. I. p. 352: Quod ergo peccatum meum, propter quod instabile
o factum est cor meum, nisi *peccatum non amantis?* An non hoc
catum? et peccatum non dico magnum, non grande, sed ingens pec-
um? talem amatorem, talem sponsum animae meae, talem testatorem,
testamentum non amare? Ferner ebendaſ. S. 356: Nihil me a sancta
ua tua excludit, nisi peccatum meum, peccatum non amantis. Und
357: Omnis vita non amantium tepor et segnities est: quare neque
censenda, sed somnolenta magis, ut vere est, mortis imago. So-
digne amans vivit. Wenn die Sünde der Tod iſt, ſo iſt die Liebloſigkeit
wahre Sünde, denn ſie zerſtört alles höhere Leben. Der Friede mit Gott

iſt der Menſch aus dem Stande der Unſchuld und [illegible] herausgetreten, die Bedürfniſſe haben ſich vermehrt und [illegible] drückender geworden, er muß leiden und ſterben, und — [illegible] die Hauptſache iſt — ſich ſelbſt überlaſſen wäre er nicht viel [illegible] als ein ſprachloſes dumpfes Thier, nur durch Andere, nur [illegible] Menſchen wird er ein Menſch und erhebt ſich zur wahren [illegible] heit, die aber nun nicht bloß in der Aufhebung der Naturſch[illegible] len und Bedürfniſſe, ſondern, ungeachtet der Fortdauer derſelb[illegible] in der vollkommenen Gemeinſchaft mit Gott, in dem freien [illegible] gehen in den göttlichen Willen, in dem vollendeten Siege [illegible] Geiſtes liegt.

Der Menſch, wenn er ſeinen inneren Zuſtand mit ernſtem Blicke betrachtet, findet denſelben tief unter der Idee der Vollkommenheit. Das Ziel, welches ihm vorgehalten wird, iſt Gottähnlichkeit; ſie lag ſchon urſprünglich in dem göttlichen Ebenbilde [1]), das dem Menſchen anerſchaffen iſt, ſie ſoll noch reiner

wird nur hergeſtellt, wenn aus dem Inneren alle dem Göttlichen widerſtrebende Liebe, alle Selbſtliebe entfernt iſt. Scal. Medit. Exempl. III. p. 404: Pacatus ergo intra se pacem facit cum Deo suo, cum quo pacificus esse non potest, nisi omnem adversantem amorem, *amorem* videlicet *sui*, expurget et expugnet. Da nun das, was uns von Gott trennt, nur die Sünde ſeyn kann, ſo iſt falſche Selbſtliebe, Selbſtſucht für Weſſel identiſch mit Sünde. Offenbar bildet ſich ihm der Begriff von Sünde mehr von dem theologiſchen und religiöſen, als von dem bloß ethiſchen Standpunct aus.

1) Weil die Menſchen und überhaupt die vernünftigen Naturen allein nach dem Bilde Gottes geſchaffen ſind, wird auch Gott nur in Beziehung auf ſie Vater genannt, in Beziehung auf alles Nichtvernünftige und Nichtgeiſtige ein Urheber und Schöpfer. De Orat. III, 5. p. 59. Der Begriff, den Weſſel von dem Bilde Gottes hat, beſchränkt ſich ganz auf den inneren Menſchen, auf den Geiſt, und aus den Stellen, wo Weſſel den Menſchen einerſeits als ein Bild des dreieinigen Gottes, andererſeits auch als ein Bild Chriſti darſtellt, können wir erſehen, daß er unter dem Bilde Gottes verſteht: die wahre Erkenntniß Gottes, die innige Verehrung gegen Gott und die feurige Liebe gegen ihn, alſo die höhere Geiſtigkeit des Menſchen, inſofern ſich die einzelnen Äußerungen derſelben in reiner Thätigkeit auf den würdigſten Gegenſtand beziehen. Man vergl. unter andern Scal. Medit. Exempl. III. p. 39: Sane non corporalis ac exterioris hominis forma Deus homini similetur. Spiritus enim Deus est, et qui adsimiletur, in spiritu oportet adsimiletur.

und vollkommener durch die Heiligung des Menſchen hergeſtellt werden [1]). Aber von dieſer ſittlichen Höhe ſtehen wir ſo weit ab, daß wir täglich bekennen müſſen: wir ſind weiter entfernt von der Vollkommenheit als der Himmel von der Erde, ja weiter als der Aufgang entfernt iſt vom Niedergang [2])." Selbſt wenn wir noch keine eigentliche Sünde begangen haben, entſpricht unſer ſittlicher Zuſtand doch keineswegs den Anforderungen des göttlichen Geſetzes, weil von Natur der Geiſt nicht in uns lebt, der ſich in ſeiner ganzen Fülle in Chriſto geoffenbart hat. „Die Menſchen," ſagt Weſſel [3]), „waren im Tode, noch ehe ſie gekämpft hatten, inſofern ſie entweder aus der Gnade gefallen waren, oder vor der Stärkung durch die Gnade im bloßen Naturzuſtande lebten, zwar ohne Sünde, die ihnen zugerechnet werden konnte, aber auch ohne den Anhauch des belebenden Geiſtes aus der Höhe." Von Natur ſind die Menſchen nach Weſſel, indem ſie nur ſich ſelbſt lieben, Kinder des Zorns; nur durch eine höhere, reinere, von Chriſto ausgehende, Liebe können ſie Kinder Gottes werden. „Wir ſind von Natur Söhne des Zorns: denn wenn wir auch für die wahre Weisheit geſchaffen ſind, ſo ſind wir doch ohne dieſelbe, ſo lange wir bloß das ſind, was wir von Natur ſind. Und ſo lange wir ohne Weisheit ſind, lieben wir natürlicherweiſe uns ſelbſt. Wenn aber dieſe Liebe ſich ſelbſt überlaſ-

---

Da der Logos oder Chriſtus das ewige und vollkommene Bild Gottes iſt, ſo kann man auch ſagen, der innere Menſch (auf den allein Weſſel den Begriff des göttlichen Ebenbildes beſchränkt) ſey nach dem Bilde Chriſti geſchaffen. Scal. Medit. Exempl. III. p. 494.

1) Scal. Medit. Exempl. III. p. 388. Salvi non erimus, nisi reformata in nobis imagine et similitudine, ad quam destinati sumus. Hanc Jesus quaerit, veritatem scilicet claritatem et charitatem, quae quando in nobis non sunt, nox nobis est.

2) De Orat. II, 2. p. 45. Womit zu vergleichen Cap. 3. p. 47, wo es unter andern heißt: Omnis nostra justitia objectalis est in terris, quae, quoniam formalis non est, vere sicut pannus est menstruatae. Objectalis iſt die justitia, ſofern ſie dem Menſchen von außen kommt, formalis, ſofern ſie von ihm ſelbſt ſtammt.

3) De Caus. Incarn. Cap. 9. p. 432.

ſen bleibt, ſo ſucht ſie nur das Ihre [1])." Daher herrſch
im Menſchen als bloß natürlichem die Furcht vor Gott,
zwar eine ſolche, die innere Pein mit ſich führt und mit
trauensvoller Liebe nicht zuſammen beſteht, eine Furcht,
wohl zu unterſcheiden iſt „von der ehrfurchtsvollen Schen
erhabenen Majeſtät, welche ewig im Gemüthe bleibt, weil
der Zunahme der Liebe auch die Erkenntniß der Majeſtät
die Anerkennung der Würde wächſt [2])." Die Summe
Weſſels Überzeugungen iſt: es findet ſich in dem Menſ
eine Wurzel des Ungöttlichen, des Böſen; ſie liegt in denj
gen, was der hingebenden, aufopfernden Liebe gerade ent
gengeſetzt iſt, in der Selbſtſucht, im Eigenwillen. Wenn
Menſch der Urſache ſeines inneren Schwankens, ſeiner Kälte
Betreff des Göttlichen nachforſcht, ſo findet er eine andere R
gung in ſeinem Herzen, die Selbſtliebe, welche die Nichtachtu
des Göttlichen und die Gottesvergeſſenheit hervorbringt. „Di
nennen," ſagt Weſſel [3]), „fromme Männer [4]) unſerer Zeit an
den Eigenwillen (propriam voluntatem). Das iſt die Wu
zel, woraus alle Dürre und Dürftigkeit, all' unſer Elend un
unſere Niedrigkeit entſpringt, und weßwegen der Zorn Gott
über uns iſt. Dieß entfremdet uns von Gott und macht un
zu Feinden Gottes."

Nun iſt allerdings in dem Menſchen trotz dieſer Abwendun
von Gott durch die Selbſtliebe doch auch eine urſprünglich
Kunde Gottes, freie Selbſtbeſtimmung und ein Kei
des Guten: der Menſch iſt ſich ſeiner Verwandtſchaft mit Go
bewußt; er iſt durch ein nie ganz zerreißbares Band mit Go
verbunden; er hat ſelbſt ein natürliches Wohlgefallen am Gute

1) De Magnit. Passion. Cap. 59. p. 574.

2) Ebendaſelbſt S. 575.

3) De Oratione. I, 2. p. 6.

4) Religiosi; vielleicht auch im engeren Sinn Kloſterleute, mit Beziehu
auf practiſche Myſtiker unter den damaligen Mönchen und Brüdern des gemei
ſamen Lebens. Namentlich kann Weſſel den Thomas von Kempen im
Sinne gehabt haben.

welches in gutgearteten Gemüthern ſtärker iſt, und daher häufiger und aufregender mit der Neigung zum Böſen in Kampf [illegible][1]); zur vollen Erkenntniß aber wird die Ahnung Gottes, zum thatkräftigen Wollen des Göttlichen wird die Freiheit und das natürliche Wohlgefallen am Guten nur unter der entgegenkommenden Einwirkung Gottes, die wir Offenbarung und Erleuchtung nennen. Soweit Weſſels Grundſätze ſich auf die Erkenntnißſeite in der Aneignung des Göttlichen beziehen, ſind ſie oben [illegible] entwickelt; hier haben wir noch in der Kürze auf die practiſche Seite zu ſehen. Weſſel erkennt dem natürlichen Menſchen Wahlfreiheit, alſo Fähigkeit zu, ſich ſelbſt zum Böſen oder zum Guten zu beſtimmen[2]), aber er iſt um ſo weiter entfernt, ſchon darin die wahre Freiheit zu erblicken, je weniger er überſieht, daß dabei immer auch ein Reiz, eine Neigung nach der Seite des Böſen hin vorhanden iſt. „In den Menſchen befindet ſich der Wille in einem Mittelzuſtande (er iſt indifferent, medio modo se habens), weder verhärtet zum Böſen, ſo daß er nicht umgewendet werden könnte, noch im Guten befeſtigt, ſo daß er nicht abgewendet werden könnte, ſondern frei zum Guten, wenn er durch die Gnade unterſtützt, und geneigt zum Böſen, wenn die Natur ſich ſelbſt überlaſſen iſt[3]). Man denke aber deßhalb nicht, in den Seligen ſey der Wille unfrei, weil er im Guten befeſtigt iſt; denn was er in dieſen will, das will er mit Freiheit[4])." Zwiſchen das natürliche, aber unkräftige Wohlgefallen am Guten und die gleich natürliche, als Selbſtſucht und Eigenwillen ſich manifeſtirende, Neigung zum Böſen iſt die Wahlfreiheit in die Mitte geſtellt[5]), und daraus entſteht ein innerer Kampf, der

1) De Orat. VII, 5. p. 130 u. 131.

2) Es liegt ſtets auch am Menſchen, daß er ſich für das Gute entſcheidet und vor dem Böſen bewahrt. Scal. Medit. Exempl. III. p. 386: In te est, ut sistas, ut refraenes, ut omni custodia custodias cor tuum.

3) ... ad malum prona natura destituta. Ich ergänze aus dem unmittelbar Vorhergehenden gratia.

4) De Orat. VII, 3. p. 128.

5) ... Voluntas ex volito bono bona est, et ex volito malo mala est. Scal. Medit. Exempl. I. p. 330.

nur durch das Hinzutreten einer höheren Kraft der Gnade durchgreifenden Entſcheidung gebracht wird. „Im Willen Menſchen iſt die Selbſtbeſtimmung (arbitrium) frei, das Wo gefallen (die Neigung, complacentia) aber natürlich. Und wohl der Wille verdorben iſt, ſo hat er doch in Übereinſtimm mit richtiger Erkenntniß mehr Wohlgefallen an dem gröſ Gut; aus dieſer natürlichen und nothwendigen Neigung Willens entſpringt ein großer, ſchwerer und heftiger Ka in dem verkehrten Willen deſſen, der doch (das Gute) kan kennt... In dem hartnäckigen und nicht in der rechten Gemü verfaſſung ſtehenden Menſchen ſtimmen der Wille und die gierde zuſammen gegen die Vernunft; in dem ſich ſelbſt beh ſchenden ſtimmt der Wille mit der Vernunft überein, die ſin che Begierde dagegen ſteht mit ihr im Widerſpruch. Aber der Wille Gottes in uns geſchehe auf der Erde wie im Himm d. h. daß die Liebe Gottes in uns lebe, das vermögen wir n durch die natürliche Freiheit, ſondern allein durch die Gna weil die Liebe und Huld Gottes uns allein durch die freie G Gottes geſchenkt werden [1])."

In dieſem Sinne erkennt alſo Weſſel die Wahlfreih und Selbſtbeſtimmung des Menſchen an, aber zugleich de ſittliche Unzulänglichkeit und die Nothwendigkeit der erlöſen und heiligenden Gnade. Der Menſch ſoll das reine Bi Gottes, welches vollkommene Erkenntniß und Liebe Gott innerſte Zuſammenſtimmung ſeines ſittlichen Weſens mit dem g lichen iſt, wieder in ſich herſtellen [2]), aber dieß vermag

1) De Orat. VII, 6. p. 131 u. 132.

2) „Der innere Menſch, der nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Go geſchaffen iſt," ſagt Weſſel de Sacram. Euchar. Cap. 7. p. 671, „lebt alsda wenn er wirklich Bild und Ähnlichkeit Gottes iſt. Aber wie kann er Bild G tes ſeyn, außer durch Nachahmung desjenigen, deſſen Bild er iſt? Es alſo, damit er lebe, nothwendig, daß er Gott nachahme und ſich ihm verä liche. Freilich können wir ihm nicht ähnlich ſeyn, ſofern er allmächtig, allwi allbeherrſchend iſt; auch wird das nicht von uns verlangt. Eines iſt, was vor allen Dingen zeigen, was er am meiſten von ſich geglaubt und gerich haben wollte, ſeine Menſchenliebe, die ſo weit ging, daß er ſeinen Sohn hi

cht durch eigene Kraft, es muß ihm ein Bild des göttlichen
bens vorgehalten werden; die Gerechtigkeit des Menſchen wä-
, Gott vollkommen zu lieben, aber dieſe Gerechtigkeit hat, wie
eſſel ſchön ſagt [1]), Flügel des Adlers bekommen und iſt gen
immel geflogen. Dieß begründet das Bedürfniß der Er-
ſung. Es bleibt dem Menſchen in ſeinem gegenwärtigen Zu-
nde weſentlich nur das Gefühl der Armuth und der ſehnſuchts-
lle Wunſch, das, was er nicht in ſich findet und aus ſich ſelbſt
cht hervorbringen kann, als göttliche Gabe zu empfangen oder
rch göttliche Einwirkung in ſich erzeugt und gefördert zu ſehen.
er eben in dieſem tiefgefühlten Bedürfniſſe liegt ſchon Grund
d Anfang der Erlöſung, denn es treibt den Menſchen an, das
Chriſtenthum dargebotene Heil zu ergreifen. Aus dieſem Zwie-
hen muß immer die Rettung beſtehen: aus dem Bewußtſeyn,
ß man derſelben bedürfe, und der entgegenkommenden Freund-
hkeit und Hülfleiſtung des Retters; Selbſterkenntniß und Er-
ntniß Chriſti bedingen alle Theilnahme am Reiche Gottes [2]).
er ſich ſelbſt genügt und ſich reich dünkt, der ſtrebt nach nichts,
il er den wahren Reichthum nicht kennt: „Denn es kann nie-
and den Reichthum ſuchen, außer wer die Armuth flieht; dieſe
er kann niemand fliehen, außer wer ſie haßt; niemand haſ-
, außer wer ſie gering achtet, und niemand gering achten,
ßer wer ſie kennt... So iſt es eine reiche Pflanzſtätte des
ahren Reichthums, die eigene Armuth des inneren Menſchen
kennen [3])." An und für ſich freilich iſt die Armuth an geiſt-
hen Gütern nichts Gutes, aber es iſt doch ein großes Gut für
n Armen, ſeines Zuſtandes ſich bewußt und deſſelben über-
üſſig zu werden, denn ſonſt ſtrebt er nicht heraus [4]). „Die

b für die Welt." Und in einer andern Stelle, de Magnitud. Passion. ap. 75. p. 609: „Es war von Anbeginn der göttliche Wille mit dem Men-en, daß er nach dem Bilde Gottes ſey, und nicht zur Seligkeit gelangen nne, wenn er nicht dieſes Ziel des göttlichen Willens erreicht. Die Ähnlich-it mit Gott alſo allein iſt das Heil für den verlorenen Menſchen."

1) Scal. Medit. Exempl. III. p. 307.
2) Scal. Medit. Exempl. I. p. 353.
3) Ibid. II. p. 375. 4) Ibid. III. p. 404.

Armuth," ſagt Weſſel [1]), „führt zum Tode, aber die Erkenntniß der Armuth verheißt das Leben. Ebenſo die Erkenntniß der Schwäche, des Todes, der Sünde und des Elendes. Denn das Elend, die Ungerechtigkeit, der Tod, die Schwäche und die Armuth, was bringen ſie nicht Schlimmes? Aber wenn ſie beim Lichte der Wahrheit aufgedeckt werden, ſo macht die allesbewirkende Künſtlerin, die Wahrheit, ſie zu lebendigen Werkzeugen des Heils. Denn es nennt ja die Wahrheit glückſelig die Armen, und zwar die geiſtlich Armen, glückſelig die Sanftmüthigen, glückſelig die Trauernden, glückſelig die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürſtenden, glückſelig die Barmherzigen. Wenn ich alſo meine Armuth wahrhaft erkenne, ſo iſt mir vorbehalten, wie durch das zuverläſſigſte Unterpfand und die ſicherſte Gewährleiſtung, die ewige Seligkeit [2]). Das ſagt die Wahrheit, ſie wird euch dahin führen, wohin ſie verheißen hat, ſie wird euch frei machen. Die Wahrheit alſo der, wenn auch wirklich vorhandenen, doch zugleich erkannten Armuth, wenn ſie nur wahrhaft erkannt iſt, wird auch die Armen wahrhaft frei machen und ſie herausführen aus der Werkſtätte der Armuth... Welche größere Armuth gibt es aber, als die an geiſtlichen Gütern? Wenn ich alſo geiſtlich arm bin, bin ich wahrhaft arm; aber, wenn ich dieß erkenne, tröſtet mich dieſelbe Wahrheit, die mir die Wunde geſchlagen hat, mit dem Worte: ſelig ſind, die da geiſtlich arm ſind. Wie kann ich aber in ſo großer Armuth ſelig ſeyn, außer weil das vorgehaltene Vorbild ſo großen Reichthums den, der es anſchaut, allmählig anregt, belebt, fördert, ausrüſtet und zu ſeinem Leben entzündet?"

Unzweifelhaft iſt es demnach die Überzeugung Weſſels, daß

1) Scal. Medit. Exempl. III. p. 396.

2) Daſſelbe iſt auch von Weſſel ausgeſprochen Scal. Medit. Exempl. I. p. 359, wo ebenfalls die lebendige Erkenntniß der inneren Armuth als ſicherſte Verheißung, ja als erſter Anfang des wahren Reichthums dargeſtellt iſt. Das Gefühl der Bedürftigkeit iſt ſchon gar nicht möglich ohne Erkenntniß und wenigſtens theilweiſe Aneignung der wahren Güter (paupertatem meam videre non possum, nisi verarum divitiarum collatione); daher iſt gründliche Selbſterkenntniß gleichſam ein Bundesring des großen Königs und zwar nicht bloß ein Unterpfand, ſondern ſelbſt ſchon ein Gut.

der Menſch ſein Heil nicht durch ſich, ſondern nur in dem Erlöſer finde. „Es iſt kein anderer Name den Menſchen gegeben," ſagt Weſſel [1]), „wodurch ſie ſelig werden ſollen, auch gibt es keinen andern Weg zum Heil außer Jeſus; es iſt alſo klar, wie heilſam es ſey, ſich fleißig in der Betrachtung Jeſu zu üben, damit wir durch ſeinen Namen ſelig werden. Der Name Jeſu iſt aber nichts Anderes, als die mit frommem Sinn erzeugte Erkenntniß Jeſu (cum pietate creata notitia Jesu)." So beruht mithin die Erlöſungsbedürftigkeit in dem Bewußtſeyn, daß das Bild Gottes in uns getrübt ſey, daß uns wahre Gerechtigkeit und vollkommene Liebe zu Gott fehle, die Erlöſung aber in der glaubensvollen Anſchauung und Aneignung des göttlichen Lebens, das in Chriſto erſchienen iſt, und in der dadurch bewirkten Erneuerung des göttlichen Ebenbildes in uns [2]).

2) Von der Perſon und dem Werke des Erlöſers.

Aus dem Bisherigen ergibt ſich in Weſſels Sinn die Nothwendigkeit göttlicher Hülfe für den zwar freien, aber ſchwachen und in ſich geſpaltenen Menſchen, das Bedürfniß göttlicher Befreiung von der Sünde und dem Princip derſelben, dem ſelbſtiſchen Eigenwillen, durch eine reine und erhabene Liebe, die den Menſchen ſein ſelbſt vergeſſen lehrt und ſeinem Willen eine feſte, kräftige Richtung auf das Gute gibt. Alles dieß wird bewirkt durch die Heilsanſtalt des Chriſtenthums; hier findet der Menſch ſeine Erlöſung. Die Erlöſung iſt aber nur verſtändlich aus dem Erlöſer, und wir können in Weſſels Denkweiſe die Überzeugungen von dem Werke des Heils nur dann richtig würdigen, wenn wir ſeine Grundſätze von der Perſon des Heilandes genau kennen. Hier ſchließt ſich nun Weſſel theilweiſe an das kirchlich Gegebene an, und ſoweit er dieß thut, iſt eine Entwickelung ſeiner Gedanken nicht erforderlich; allein Einiges geſtaltet ſich bei ihm auch auf eigenthümliche Weiſe und dieſes müſſen wir hervorheben.

1) De Caus. Incarnat. Cap. 3. p. 417.

2) Scal. Medit. III. p. 389: Reconciliatio haec mea interioris hominis in partibus imaginis et similitudinis reformatio est (et) reparatio.

a) Perſon des Erlöſers.

Die Grundlage, von der Weſſel ausgeht, iſt, wie bei den Reformatoren, die kirchliche Lehre von der Einheit der vollkommen göttlichen und vollkommen menſchlichen Natur in der Perſon Chriſti. Die göttliche, dem Vater weſensgleiche [1]), Natur bezeichnet Weſſel gern und häufig als das ewige, ſchöpferiſche, allweiſe Wort Gottes, als den göttlichen Logos, und nicht nur ſagt er über die Menſchwerdung des Logos und ſein Verhältniß zur menſchlichen Natur manches Geiſtvolle, ſondern er behandelt auch auf eine ganz originelle Art den Zuſtand des Logos vor der irdiſchen Erſcheinung, gleichſam das Vorgeſchichtliche deſſelben. In dem Logos iſt das Bild, die Geſtalt Gottes von Ewigkeit her ausgedrückt [2]). Der Logos iſt das erſte und vollkommenſte Abbild Gottes. In Chriſto (Weſſel ſagt gewöhnlich im Lamme) kann man Gott ſchauen, wie die Sonne in einem Spiegel [3]). Dieſe Ähnlichkeit mit Gott iſt auch das höchſte Vorbild für alle himmliſche Geiſter [4]). Der göttliche Logos iſt nicht allein durch ſeine Menſchwerdung Quelle der Seligkeit für die gefallenen menſchlichen Seelen, ſondern er iſt es auch vor derſelben, von Ewigkeit her, für alle Engel, die ebenſo gut wie die Menſchen aus ſeiner Gottesfülle ſchöpfen [5]). Ja ſogar das Leiden Chriſti iſt nicht bloß ein zeitliches, wie er

1) Patri ergo Verbum hoc consubstantiale est. Imo, ut proprie magis, licet insolito verbo, exprimamus, Deo *condeus* vel *unideus* est. De Oratione VI, 1. p. 107. In einer andern Stelle ſagt Weſſel von Chriſto: Tua voluntas una cum Patris voluntate dominatur. Scal. Medit. Exempl. II. p. 364.

2) De Caus. Incarnat. Cap. 17. p. 451 u. 452. Sonſt gibt es aber kein ſinnliches Bild Gottes. De Orat. III, 10. p. 71.

3) Allerdings iſt der Abglanz nicht die Sonne ſelbſt, aber doch ihr reinſtes Abbild, expressissima imago. Scal. Medit. Exempl. II. p. 367 und 372. Exempl. III. p. 391 u. 393.

4) De Caus. Incarnat. Cap. 15. p. 448, wo unter andern eine Thèſe lautet: Similitudo Dei in Agno summum exemplar est omnibus incolis beatae Hierusalem.

5) An derſelben Stelle: Quamdiu beati Seraphim non hoc fonte rigabantur, non eorum beatitudo perfecta.

es als Menſch erduldet, ſondern es iſt eine ewige That, und man kann ſagen: das Lamm iſt von Anbeginn getödtet worden. Weſſel beruft ſich dabei auf Apocal. 13, 8., wo die Rede iſt von dem Lamme, das erwürget iſt vom Anbeginn der Welt, und auf die Bezeichnung des Satans als des Menſchenmörders von Anfang Joh. 8, 44. und ſchließt ſo: wenn der Satan als Mörder bezeichnet wird von Anbeginn d. h. in einer Periode, wo es noch gar keine Menſchen gab, ſo kann ſich dieſer Ausdruck nur beziehen auf die Feindſchaft des Teufels gegen den Sohn Gottes, der nach ewiger Beſtimmung auch Menſchenſohn und Gründer einer heiligen Gemeinde iſt, und wegen dieſes uranfänglichen, ewigen Kampfes und tödlichen Haſſes des Satans gegen den Gottesſohn wird dieſer mit Recht bezeichnet als das Lamm, das erwürget iſt von Anfang [1]). Da in dem Logos die ganze Fülle des göttlichen Weſens wohnt, ſo iſt er auch abgeſehen von ſeiner Menſchwerdung und dem in menſchlicher Erſcheinung geleiſteten Gehorſam Gegenſtand des vollkommen göttlichen Wohlgefallens, und ſein Werth iſt in den Augen Gottes ein ſo hoher und abſoluter, daß damit nichts Anderes verglichen werden kann. Aber da vermöge der innigſten Vereinigung der göttliche Logos vom erſten Augenblick an auch die menſchliche Seele und Natur geheiligt und beſeligt hat, ſo beſitzt auch dieſe dieſelbe Würde. Chriſtus hat bei Gott einen unvergleichlichen Vorzug vor der ganzen durch ihn geſtifteten und von ihm geheiligten Gemeinde, und die Kirche iſt vielmehr um ſeinetwillen, als er um der

1) De Caus. Incarnat. Cap. 9. p. 430. Ille homicida erat ab initio, cum non adhuc creatus esset homo... Si enim homicida ab initio, et Agnus occisus ab origine mundi: igitur quando fuit homicida, in Agnum fuit homicida. Hiermit iſt zu verbinden die Stelle am Schluß des Capitels S. 433, wo der Haß des Satans zugleich als ein allgemeiner gegen alle Glieder des göttlichen Hauptes bezeichnet und der Grund dieſes Haſſes ſo angegeben wird: Homicida... videns et invidens supra se futuro angulari lapidi Domino Jesu, qui omnes filios adducturus erat in gloriam adoptionis filiorum Dei. Huic invidens universa sub capite illo membra persequitur. Et quia in nomine illius Agni universum gregem persequebatur ab initio, ideo recte quoque ab origine Agnus et ab initio mundi occisus dicitur.

Kirche willen. „Es iſt gewiß," ſagt Weſſel [1]), „daß jene lige Geſchöpf, welches von dem Gottesworte in die perſön Gemeinſchaft aufgenommen worden iſt, nicht allein über Geſchöpfe erhöht, ſonden auch ſo erfüllt iſt von Gnade, Ge tigkeit und Herrlichkeit, daß die Fülle ſeiner Gnade und Her keit für ſich allein in dem Gerichte Gottes mehr wiegt, al Fülle der geſammten übrigen Geſchöpfe, ſo daß in der That heilige Seele von Gott mehr geliebt wird, als alle übrigen ſchöpfe; und zwar in der Weiſe, daß, wenn eines von b geſchehen müßte: entweder jene geliebte Seele Chriſti, des H tes der Kirche, auf der einen Seite, oder der Körper der K auf der andern Seite müßte vernichtet werden, daß dann mand ſo blind wäre in ſeinem Urtheil über göttliche Dinge nicht ſicher zu wiſſen, was er urtheilen ſollte. Denn u Würde und Gnadenfülle Chriſti willen iſt die Kirche von geliebt und beſeligt, nicht Chriſtus um der Kirche willen. wohlgeordnete Liebe iſt immer urſprünglicher und größer das größere Gut. Alſo hat Gott von Ewigkeit her Chr mehr geliebt und früher geliebt, als die ganze übrige Kirche. iſt auch mehr und früher erwählt, als der ganze übrige K Ja der übrige Körper wäre nicht erwählt, außer vermög Würde des heiligen Hauptes." Zwar kann das Haupt ſ nig ohne den Körper, als dieſer ohne das Haupt, der B gam ſo wenig ohne die Braut, als dieſe ohne jenen ſeyn, beide dienen ſich in ihrer Vereinigung zur Vollendung; abe muß doch immer ſagen: die Glieder ſind mehr um des Ha die Braut mehr um des Bräutigams willen, als umgeke „Die Vorzüglichkeit des Lammes iſt größer und erhabener die ſeines ganzen Reiches... Von einem weiſen Schöpfe immer das geringere Gute wegen des höheren Guten an net... Es iſt alſo mehr des ganze Reich um des Lamme das Lamm um des Reiches willen [3])." Dieſer unendliche zug Chriſti in den Augen Gottes gründet ſich aber nicht b

1) De Caus. Incarnat. Cap. 7. p. 426.

2) De Caus. Incarnat. Cap. 14. p. 446.

3) Siehe die Theſen de Caus. Incarnat. Cap. 15. p. 448.

lgemeinen auf ſeine Vollkommenheit und Heiligkeit, ſondern uptſächlich darauf, daß er ſich aufs vollkommenſte Gott und der ttlichen Liebe hingab, daß er ganz Gott lebte. „Es gibt keine große geſchaffene Liebe gegen Gott, als die erſtgeborene Liebe s Lammes... Die Liebe des Lammes gegen Gott iſt größer, s jede andere aller heiligen und ſeligen Creaturen [1])." — Und einer andern Stelle [2]): „Chriſtus lebte mehr Gott und ſich Verhältniß zu Gott, als der Rettung unſer aller."

So iſt alſo von Weſſel das Verhältniß zwiſchen Gott und riſtus ſchon ganz für ſich feſtgeſtellt; es iſt ein ewiges, in ſich lkommenes, ſelbſt von der Stiftung des Gottesreiches durch riſtus relativ unabhängig. Überhaupt ſucht Weſſel dem Got- s- und Menſchenſohne ſeine völlig ſelbſtändige ürde und Erhabenheit zu wahren, ſo daß er in keiner eziehung als bloßes Werkzeug für Zwecke der Geſchöpfe er- eint, ſondern Alles, was er thut und leidet, in ihm ſelbſt ſei- n Grund hat. Hier ſtoßen wir auf einen nicht eben neuen, er merkwürdigen Gedanken Weſſels. Auch die Menſchwer- ung des Gottesſohnes iſt ihm nicht erſt durch das Bedürfniß s Menſchengeſchlechts bedingt, ſondern hat ihren Grund zu- ächſt in ſich ſelbſt. Die Rettung des ſündigen Geſchlechts war r ſecundäre Urſache und Folge, aber hauptſächlich wurde der ottesſohn Menſch um ſein ſelbſt willen und wäre es geworden ch ohne Sündenfall [3]). So wenig Gott das, was er iſt, erſt m des Logos willen [4]), ebenſo wenig iſt der Logos, was er iſt, ſt um der Menſchen willen. „Das Wort," ſagt Weſſel [5]), iſt nicht vorzugsweiſe um meinetwillen Fleiſch geworden, aber s iſt doch mir zu Gute Fleiſch geworden, es iſt mir und meiner iebe gegeben und von Ewigkeit beſtimmt, es iſt mir ganz ge- henkt, was es entweder iſt oder an ſich genommen hat. Da-

1) De Magnit. Passion. Cap. 38. p. 530.

2) De Caus. Incarnat. Cap. 15. p. 449.

3) De Caus. Incarnat. Cap. 11. p. 436. u. Cap. 14. p. 445.

4) Illi igitur carni [dem fleiſchgewordenen Logos], *licet non propter illam carnem*, Deus est quicquid est — heißt es in der ſogleich anzuführenden Stelle.

5) De Caus. Incarnat. Cap. 7. p. 428.

her, wie das Wort nicht um des Fleisches willen Fleisch gewo
ist, sondern um sein selbst willen, so ist auch das Wort des
genommenen Fleisches Fleisch geworden (ita Verbum adsum
carnis caro factum est, d. h. wohl: auch das Wort, die Pers
die Lehre des menschgewordenen Gottessohnes ist in die mens
liche Beschränktheit eingegangen), und ist doch das Wort in s
durch sich und um sein selbst willen. Mit jenem Menschen (Ch
sto) ist das Wort verbunden in sich, durch sich, um seinetwill
weil jenem Menschen unter allen Creaturen die höchste Gna
Weisheit, Gerechtigkeit, Anschauung, Würdigung und Ge
der ewigen Gottheit, wie sie in sich selbst ist, zukommt... M
großer Vorsicht ist also der Ausspruch der nicänischen Syn
zu behandeln, welcher sagt: der wegen uns Menschen und u
seres Heiles Mensch geworden ist; als ob das Wort Mens
geworden bloß um unsertwillen, sonst aber es nicht geword
wäre. Denn in den End-Ursachen, die sich wesentlich beige
net sind, ist keineswegs die Ordnung so, daß die höheren
der geringeren willen sind als um ihrer letzten Zwecke w
Und wenn sich auch Gott uns hingibt, so kann er doch seine
keinem Andern hingeben."

Dieser Gedanke von einer nicht bloß anthropologisch
soteriologisch bedingten, sondern aus der Nothwendigkeit de
genen Wesens hervorgehenden Menschwerdung des Gottessoh
ist, wie gesagt, nicht neu: er findet sich angedeutet schon
Irenäus[1]), bestimmter ausgeführt von Duns Scotus
und am vollständigsten mit Gründen motivirt in einer Sch
des Franciskaners Robert Caraçoli de Licio[2]). Der Ha
grund der älteren Theologen ist, daß, auch abgesehen von
Erlösung, einerseits das ewige Urbild der Menschheit, wie
dem Denken Gottes ist, zur Wirklichkeit kommen und so
in Adam noch unvollkommene göttliche Ebenbild seine Ent
zung und Vollständigkeit (completio) erhalten, andererseits

1) Dorner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Chr
S. 57 ff.

2) Ebendas. S. 136.

3) Opus de Laudibus Sanctorum Venet. 1489. Serm. III.

mpfänglichkeit der menſchlichen Natur, in perſönliche Einheit
it Gott zu treten, zur reellen Wahrheit werden mußte [1]). Die-
s Grund finden wir nun zwar bei Weſſel nicht ausgeſprochen:
bleibt einfach dabei ſtehen [2]), die ewige und unbedingte Noth-
endigkeit der Menſchwerdung des Logos und die nicht erſt durch
e Sünde veranlaßte Zuſammengehörigkeit deſſelben mit dem
enſchengeſchlecht als des Hauptes mit dem Körper, des Eck-
eines mit dem Tempel geltend zu machen; aber es liegt doch
abei, wenn gleich unausgeſprochen und nur andeutungsweiſe,
e Anſchauung zum Grunde, daß es ſchon vermöge des in ſich
ſelbſt begründeten Verhältniſſes zwiſchen Gott und dem Men-
hengeſchlecht zu einer vollkommenen Darſtellung des Göttlichen
n der Menſchheit und des Menſchlichen in ſeiner Einheit mit
ott kommen mußte, wenn das, was Gott mit dem Menſchen-
eſchlecht urſprünglich wollte, verwirklicht werden, wenn der
mliche Logos das, was in ihm war, vollſtändig entwickeln
llte. Und dieſer Gedanke von der ſchon in der Natur Gottes und
s Menſchen begründeten Nothwendigkeit der Menſchwerdung
s Logos oder des Auftretens des Gottmenſchen, deſſen Erſchei-
ng dann freilich auch, wenn ſie in Beziehung zur wirklich vor-
denen Sünde kommt, erlöſend und verſöhnend wirkt, iſt
rdings ſehr merkwürdig, nicht nur weil er ſpäter wieder
einzelnen Männern auftaucht, unter denen vornehmlich Andr.
ander zu nennen iſt [3]), ſondern weil er auch in der neue-
deutſchen Theologie eine Bedeutung gewonnen hat, die wir
nicht nachzuweiſen brauchen. Zugleich liegt aber auch in der
gen Stellung, die Chriſto der Kirche gegenüber gegeben wird,
as tief Reformatoriſches: der mittelalterliche Katholicis-
s hatte die Kirche vor Chriſtum, hier aber wird Chriſtus vor
Kirche geſtellt; ſchon Weſſel, nach ihm aber noch mehr die
eformation, erkannte Chriſtum wieder als das in ſich ſelbſt ab-
olut geltende, genugſame Haupt des Gottesreiches, als den al-

1) S. Dorner am angef. Orte S. 58, 133 u. beſ. 138—140.

2) De Caus. Incarnat. c. 6. S. unten.

3) Vergl. *Baur* Disquisitio in Andr. *Osiandri* de justif. doctrinam. Tub. 1831. Dorner Entwickelungsgeſch. S. 209.

leinigen Mittelpunct von Allem, als den, der nicht um der
che willen, ſondern um deſſen willen die Kirche iſt.

Weſſel, obwohl er die innere Nothwendigkeit der Me
werdung als das Primitive, die ſoteriologiſch bedingte als das
cundäre ſetzt, iſt doch weit entfernt, die Wichtigkeit der Er
nung Chriſti zum Zweck der Erlöſung herabzuſetzen. Er ha
von den Urſachen der Menſchwerdung in einer eigenen Schrift
Hier beantwortet er unter andern die auch von Anſelm v
Canterbury behandelte Frage: warum ward Gott Menſch (
Deus homo)? — mit folgenden Andeutungen [2]): „Damit
heilige und ehrwürdige Körper, die ganze Gemeinde der tri
phirenden Seligen, nicht verſtümmelt wäre, ſondern ſich i
geſetzmäßigen Hauptes erfreute — damit der Bau des heil
Tempel einen Eckſtein hätte, auf welchem beide Mauern d
Menſchen und Engel ſich vereinigten und feſt gegründet wären
damit alle Geſchöpfe einen gemeinſamen Mittler hätten zwiſch
Gott und ſich [3]) — damit die ganze Kampfſchaar und das ga
Volk Gottes ſeinen König — damit die Schule Gottes ih
Lehrer, die Stadt Jeruſalem ihren Tempel, der Tempel d
himmliſchen Jeruſalems ſeinen hohen Prieſter hätte — damit a
Töchter Gottes ihren Bräutigam und ein Muſterbild der Lie
fänden — damit alle, die im Tempel Gottes opfern, ihr Opf
alle Schaafe von der Weide Gottes ihren gemeinſamen Hirte
alle Söhne Gottes und alle Creaturen ihren erſtgeborenen Br
der hätten." Dieſe Gedanken werden dann von Weſſel wei
ausgeführt; es kann jedoch hier der allgemeine Überblick genüge

Die Beſtimmungen, die wir, wiewohl zerſtreut, bei We
ſel über die gottmenſchliche Perſon des Erlöſers fi
den, ſind folgende. Das Göttliche in Chriſto heiligt und b
ſeligt die menſchliche Natur von dem erſten Augenblicke der Menſ

1) *De Causis Incarnationis* Libri II. Opp. p. 414 — 457.

2) De Caus. Incarnat. Cap. 6. p. 424 u. 425. Die Antworten ſi
von Weſſel mit einer Menge Schriftſtellen belegt, die ich hier übergehe.

3) Das Eintreten des Logos in die menſchliche Beſchränkung war a
deßhalb nothwendig, damit die Menſchen in ihrer Armuth und Niedrigkeit z
Gott Zutrauen faſſen könnten und nicht zurückgeſchreckt würden von der gö
lichen Majeſtät. De Caus. Incarnat. Cap. 3. p. 418.

bung an [1]). Chriſtus weiß vermöge dieſer Vereinigung der
lichen Natur mit der menſchlichen alle ſeine Kämpfe und Lei-
s voraus [2]). Überhaupt iſt der Erlöſer nicht nur ganz von
m göttlichen Geiſt erfüllt und beſitzt denſelben ohne Maaß, ſon-
n, was ihn hauptſächlich von allen übrigen heiligen Menſchen
terſcheidet, er hat den Geiſt bei ihm bleibend, er iſt immer
f gleichmäßige Weiſe von demſelben durchdrungen. Weſſel
uft ſich auf das Wort des Täufers Joh. 1, 33 und ſagt:
Hieraus iſt klar, daß keiner der Heiligen die ſtetige Feſtigkeit
onstantiam) des in ihm bleibenden Geiſtes beſitzt; weil auch
mand außer Chriſtus, dem Gott und Menſchen, mit dem hei-
en Geiſte tauft [3])." Wenn in jeder edleren Seele etwas
ottverwandtes iſt, ſo hat die Seele Chriſti wegen ihrer voll-
mmenen Reinheit und Hingebung vollkommene Ähnlichkeit mit
ott: „Jede edle Seele hat etwas Göttliches in ſich, ſo daß ſie
h gern mittheilt. Je edler ſie iſt, deſto mehr ahmt ſie in ſich
e Gottheit nach. Daher hat jene heilige, gottgeliebte Seele,
eil ſie mehr als jede andere Creatur Gott ähnlich war, ſich
nz ihren Brüdern hingegeben, wie ſie auch ſah, daß Gott ſich
: hingab. Denn obwohl der heil. Geiſt, wie der Vater und
s Wort, ewig und mit dem Vater und Sohn gleicher Gott-
it von Ewigkeit theilhaftig iſt, ſo iſt er doch als Gabe für jene
ilige Seele beſtimmt, und zwar als eine ſo reiche Gabe, daß
s ſeiner Fülle alle Genoſſen und Theilnehmer empfangen [4])."
ie Seele des Erlöſers wird von Weſſel vorzugsweiſe als hei-
; bezeichnet [5]), und ſeine menſchliche Natur als ſo gänzlich frei
on Sünde, als ſo durchdrungen von Heiligkeit, daß ſie ſich
durch nicht allein über alle andere Menſchen erhebt, ſondern

1) De Caus. Incarnat. Cap. 17. p. 452. Penes hanc formam [divi-
m, qua Patri coacqualis est] fuit mox a primo momento incarnationis
ntificans adsumtam naturam.

2) De Magnitud. Passion. Cap. 38. p. 532. A primo instanti con-
ptionis in utero matris novit Agnus hoc ingens proelium suis humeris
spositum.

3) De Magnit. Passion. Cap. 56. p. 569.

4) De Caus. Incarnat. Cap. 7. p. 427.

5) De Caus. Incarnat. Cap. 16. p. 450.

auch die Quelle der Heiligung für Alle wird: „Seine Menſch-
heit (eigentlich ſein Fleiſch) iſt wahrhaft voll Heiligkeit; und
ſo voll Heiligkeit, daß aus ſeiner Fülle Alle empfangen und
Heiligen geſalbt werden [1])." In allen Beziehungen ver-
blieb er ohne Sünde, aus allen Kämpfen, inneren und äuße-
ging er ſtets als Sieger hervor, er iſt der vollendete Vorb
pfer für die Seinigen [2]). Aber trotz dieſer ſittlichen Kraft
Erhabenheit iſt er doch ſo voll Liebe und Milde, daß er auch
Geringſten und Verworfenſten nicht verſtößt: „Denn ob
er der Heilige der Heiligen und wahrhaftig ohne Sünde
hat er doch nie gethan, was er mit dem bekannten Worte
drückt, daß er auf jemanden den Stein geworfen hätte [3])." C
ſtus hat vermöge ſeiner Heiligkeit nicht Seinesgleichen auf
Erde [4]). Ebenſo iſt auch ſeine Liebe unendlich und unüberw
lich [5]). Der nächſte Gegenſtand ſeiner Liebe iſt, wie es ſich
bührt, er ſelbſt in ſeiner Reinheit und Vortrefflichkeit; der zwe
Gegenſtand iſt die Menſchheit und vorzüglich die Kirche ſei
Gläubigen; aber dieſe zwiefache Liebe geht auf in eine dritte h
ſte, welcher Chriſtus Alles zum Opfer bringt, der Liebe zu Gott
Chriſtus iſt daher auch durch ſeine Liebe und Heiligkeit, durch ſei
nach allen Beziehungen durchgeführte Erfüllung des göttlich
Willens das Vorbild für Alle [7]), und ſeine Liebe, ſein ganzes Le
hat etwas ſo Ergreifendes, daß er damit nothwendig auch And
zu ähnlicher Geſinnung entzündet. Von dieſer Wahrheit iſt M
ſel dermaaßen durchdrungen, daß er ſich ſogar des ſtarken, a
geiſtvollen Ausdrucks bedient: „Wer von dieſem Vorbilde n
ergriffen wird, der iſt gar nicht [8])." Mit dieſer höchſten B

1) Ibid. Cap. 3. p. 416.

2) De Magnitud. Passion. Cap. 34. p. 521.

3) Ibid. Cap. 52. p. 562.

4) . . . singularis illa sanctitas, qua non erat ei vir similis in ter
De Magnitud. Passion. Cap. 21. p. 495.

5) De Magnitud. Passion. Cap. 27. p. 510.

6) De Magnitud. Passion. Cap. 24. p. 504.

7) De Magnitud. Passion. Cap. 20. p. 492 u. 493.

8) Qui non ab hoc exemplari trahitur, non est. De Magnitud. Pa-
ion. Cap. 82. p. 627.

menheit des Erlöſers ſteht es aber nicht im Widerſpruch, daß
ch menſchlich entwickelte, daß er zunahm an Weisheit und in
ichen Erweiſungen der Liebe wuchs, inſofern er ſie anfäng-
noch nicht, wohl aber in der Folge übte: „denn es hat nicht
r Unangemeſſenes, daß er auf dieſe Art an Weisheit, als
er an Gerechtigkeit zunahm; er nahm aber an Gerechtigkeit
inſofern er aus einem, der den Vorſatz hatte, jenes große
ſer zu bringen, ein ſolcher wurde, der es wirklich brachte [1])."
ſſel will ſagen: Chriſtus entwickelte ſich allerdings, aber nur
fern, als das in zeitlicher Erſcheinung und Folge hervortrat,
ſchon urſprünglich in ihm lag.

Dieß führt uns nun auf die eigenthümliche Wirkſamkeit
iſti, alſo

b) das Werk der Erlöſung und Verſöhnung [2]).

Menſch geworden iſt Chriſtus ſchon aus der inneren Noth-
digkeit ſeines Weſens und des urſprünglichen Verhältniſſes
chen Gott und Menſchheit, aber Knechtsgeſtallt hat er ange-
men um unſerer Erlöſung willen. Die Hauptmomente ſei-
erlöſenden Einwirkung aber ſind folgende.

Chriſtus iſt Erlöſer ſchon durch die Darſtellung des
tlichen Lebens. In ihm wohnt eine ſolche Fülle der
hrheit, Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit, daß daraus Alle
pfen und neu belebt werden können. „Dem Erſtgeborenen
aller Creatur voll Gnade und Wahrheit hat der Vater den
ſt gegeben nicht nach dem Maaß, vielmehr hat ihn der Va-
geſalbt vor allen ſeinen Genoſſen mit dem Öle der Freude,
in ihm wohnt alle Fülle der Weisheit leiblich; aus ſeiner
e haben wir Alle empfangen, ſo daß für die ganze heilige
dt Gottes die Gewalt dieſes Stromes hinreicht, um ſie und
Bürger zu erquicken, weil alle Genoſſen dieſes Sohnes des
rs nach einer gewiſſen Stufenfolge aus dem Fluſſe, der die

1) De Magnitud. Passion. Cap. 17. p. 486.

2) Vergl. Baur die chriſtl. Lehre von der Verſöhnung in ihrer geſchichtl.
ckelung, Tübingen 1838. S. 276—281.

Stadt Gottes erquickt, trinken und auch gesalbt werden [illegible] Öle der Freude [1])." In Christo ist ein neuer fehlerfrei[illegible] fruchtbarer Sproß erweckt; durch ihn ist eine vollendete [illegible] lung des Gesetzes aufgestellt [2]); in ihm ist das Gebot [illegible] nach allen Beziehungen mehr erfüllt, als es irgend [illegible] werden kann, so daß wir in jeder Rücksicht aus seiner [illegible] pfangen können, und ihn nur in uns aufzunehmen brauchen [illegible] auch den Geist des Vaters, ja den Vater selbst, der sich [illegible] ihn offenbarte, in uns zu haben [3]).

Christus ist aber nicht bloß Offenbarer des göttlichen [illegible] sondern auch Mittler; als solcher gleicht er sowohl das [illegible] niß zwischen Gott und den Menschen aus, wie das Verh[illegible] zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. [illegible] der zweiten oder der Knechtsgestalt," sagt Wessel, „ist der [illegible] Jesus Mittler nicht allein zwischen Gott und den Menschen, [illegible] dern er ist vielmehr Mittler für den Menschen zwischen dem [illegible] rechten Gott und dem erbarmungsvollen Gott [4]). Denn es [illegible] nothwendig, daß das ganze Gesetz der Gerechtigkeit Gottes [illegible] füllt würde, ohne daß ein Punct oder Jota fehlte. Und da [illegible] nun durch Jesus geschehen ist, so ist es leicht den Weg zu [illegible] auf welchem die Barmherzigkeit in die Ströme der Erbarm[illegible] hervorgehen kann. Die Weisheit des Vaters aber bildete [illegible] Weg durch die Kunst (artificio, das Kunstwerk, das Werk) [illegible] Mittlers [5])." Und in einer andern Stelle [6]): „Unter allen [illegible] dern ist das nicht das geringste, wie dieselbe Gerechtigkeit, [illegible]

1) De Orat. III, 7. p. 63.

2) Scal. Medit. Exempl. II. p. 376, wo es unter andern heißt: [illegible] lege, non mandato praecipit, sed *exemplo* praecessit.

3) De Orat. II, 3. p. 47. Womit zu vergleichen de Orat. IX, 2 p. 157 und de Caus. Incarnat. Cap. 8. p. 429.

4) Es ist zu bemerken, daß Wessel nicht sagt: Zwischen der [illegible] Gerechtigkeit u. Erbarmung — sondern: zwischen dem gerechten u. [illegible] den Gott. Dieß scheint auch mit seinem Nominalismus zusammenzuhängen. S. oben S. 330.

5) De Caus. Incarnat. Cap. 17. p. 453.

6) De Magnitud. Pass. Cap. 14. p. 480.

mit göttlichen und ewigen Geſetzen gegen den Menſchen gerüſtet iſt, bei dem Gerichte ſelbſt nicht allein das Schwert zurückhält, ſondern auch das Urtheil, und den ſie zu verdammen beſchloſſen hatte, nicht allein freizuſprechen, ſondern zur Würde, Ehre und Herrlichkeit zu erheben befiehlt. Wer wird ſich hier nicht wundern, wie die Wahrheit der Drohungen in die Wahrheit der Verheißungen umgewandelt und nach beiden Seiten die Wahrheit Gottes geſtellt iſt? Dieſe ſo entgegengeſetzten Dinge hat allein die Sanftmuth des Lammes wahrhaft verſchmolzen. Denn Chriſtus, ſelbſt Gott, ſelbſt Prieſter, ſelbſt Opfer, hat ſich ſelbſt für ſich und von ſich Genüge geleiſtet[1])." In Chriſto erblicken wir nicht allein den verſöhnten Gott, ſondern, was allen Glauben überſteigt, den verſöhnenden (reconciliantem Deum), inſofern Gott, Menſch geworden, ſelbſt das leiſtet, bewirkt und hervorruft, was ſeine Gerechtigkeit und Heiligkeit verlangt[2]). Der Menſch war durch die Sünde — ſo ſtellt Weſſel die Sache auch vor[3]) — ein Schuldner Gottes geworden; durch das Band des Rechtes war er wie mit einer unauflöslichen Kette gebunden; er konnte nicht hergeſtellt werden, ohne befreit zu werden; dazu war aber ein Befreier, ein Erlöſer erforderlich; als ſolchen bewährte ſich Chriſtus, indem er durch vollkommenen Gehorſam nicht nur das ausglich, was die Menſchen unterlaſſend und übertretend verſchuldet hatten[4]), ſondern auch mehr leiſtete, als Alle in Ewigkeit geleiſtet haben würden, wenn ſie ſtets im Stande der Unſchuld geblieben wären. „Hieraus kann einigermaaßen

1) Nimirum, ipse Deus, ipse Sacerdos, ipse hostia pro se de se sibi satisfecit.

2) Scal. Medit. Exempl. III. p. 391.

3) De Magnit. Passion. Cap. 14. p. 477 — 479.

4) Zwar bedient ſich Weſſel noch nicht der Ausdrücke Obedientia activa et passiva, allein die Vorſtellung der thätigen und leidenden Genugthuung des Erlöſers kommt ſehr beſtimmt und in einer eigenthümlichen Form bei ihm vor. Scal. Medit. Exempl. I. p. 544: Pater amans noster te filium ejusdem amantem, vadem, sponsorem, fidejussorem de *satisfaciendo et satispatiendo* super aequum pignus esse voluit pro universa mea praevaricatione et calamitate. Vergl. Baur chriſtl. Lehre von der Verſöhnung S. 280.

vermuthet werden, mit welch' erhabenem Prieſterthum, welch
reichen Opfer, welchem hohen Dienſte er zwiſchen Gott und
Menſchen vermittelte, da er jener ſtrengen, gegen uns mit
lem Rechte entrüſteten und gerüſteten, Gerechtigkeit ſo begeg
daß ſie ſich beſiegt, beruhigt und befriedigt bekennt. In
That, alle Schätze der Weisheit, der Erkenntniß, der Voll
menheit Gottes waren in ihm. In der That, der Geiſt
ihm nicht nach dem Maaße gegeben. In der That, Gott
in Chriſto und verſöhnte die Welt mit ſich ſelbſt." Mit dem
griffe des Mittlers hängt der des Verſöhners genau zuſ
men; eine Vermittlung findet nur ſtatt zwiſchen Getrennt
und da Weſſel die Menſchen im natürlichen Zuſtand als Kin
des Zornes betrachtet, ſo folgt von ſelbſt, daß er auch eine Au
ſöhnung zwiſchen den Menſchen und Gott annehmen muß. Di
geſchieht durch ein Opfer, und Chriſtus ſelbſt iſt es, der
als das erhabenſte, wirkſamſte Opfer darbringt. Durch dieſes e
Opfer, welches im Abendmahle ſtets vergegenwärtigt wird [1]), ſ
alle andern Opfer aufgehoben und iſt alles das geſchehen, w
objectiv zur Beſeligung des Menſchen erforderlich iſt: „Niem
wird," ſchreibt Weſſel an eine Kloſterfrau [2]), „durch ſeine Be
dienſte, niemand durch ſeine Gerechtigkeit ſelig werden. Es gi
nur ein Opfer des hohen Prieſters, und gerade ſo viel, als wi
an dieſem Theil nehmen, werden wir geheiligt und ſind rein
Herzens, aber nicht mehr." Das Weſentliche, Alles Übertre
fende in dieſem Opfer Chriſti war, daß es in der Geſinnung de
reinſten bis zum ſchmerzvollſten Tode ausdauernden Gehorſam
dargebracht wurde, daß es alſo nicht ein bloß äußerliches, ſon
dern das höchſte geiſtige Opfer war: „Das wird mit Recht v
dieſem Gehorſam geſagt, daß er beſſer ſey als ein Schlachtopfer
ja beſſer als alle übrigen Schlachtopfer, Brandopfer und Opf
überhaupt. Denn wenn dieſes Opfer nicht ſo beſchaffen geweſe
wäre, ſo wäre es nicht geſchickt geweſen, die Schuld, den Tru

1) Vergl. z. B. de Sacram. Eucharistiae. Cap. 26. p. 699. Mehrere
darüber ſpäter.

2) S. 656.

[redacted] das Unvollkommene unſeres verdorbenen Prieſterthums auf-
heben. Denn wir haben Alle gefehlt durch ein unreines und
fleckтes Prieſterthum, nicht allein daß wir dem Baal geopfert
ben, ſondern auch weil wir Gott die gebührenden Opfer nicht
gebracht haben. Und weil wir durch dieſes würdige Opfer
n vom Götzendienſt und von dem Aberglauben der Welt Alle
einem heiligen Dienſte hergeſtellt werden, ſo folgt nothwen-
g, daß dieſes Opfer des Gehorſams vorzüglicher iſt als alle
randopfer, und daß es nicht bloß eine Darbringung geweſen
für die Sünde, ſondern auch ein Opfer und Brandopfer [1]).“

Ein ſolches Opfer konnte von Chriſto nicht gebracht werden
ne Leiden und Tod, und hier iſt es nun wichtig, daß Weſ-
l nicht, wie die meiſten Scholaſtiker, die Bedeutung und
röße des Leidens Chriſti extenſiv, nach der Quantität der er-
ldeten Schmerzen, ſondern intenſiv nach der Macht der ihn be-
elenden Liebe bemißt, daß er, wie in ſittlichen Dingen über-
upt, nicht ein quantitatives, ſondern ein qualitatives Maaß an-
gt, eines der bedeutſamſten Merkmale ſeines auf das Innere,
Weſentliche gerichteten evangeliſchen Sinnes [2]). Das Leiden
hriſti, ſo denkt Weſſel, war ſchon an ſich etwas Schmerzli-
es; aber der innere Schmerz wurde bei dem Erlöſer unendlich
höht durch die Liebe, die in ſeinem Herzen wohnte. Dieſe
achte ihn für geiſtige Leiden erſt recht empfänglich und ſteigerte
e bis auf den höchſten Punct. Auch Kodrus, Decius und an-
re große Männer des Alterthums opferten ihr Leben dem all-
meinen Beſten, und ihnen ſtand nicht einmal die erleuchtete
inſicht, die erhabene Begeiſterung und der ſichere Hinblick auf
nftige Verherrlichung hülfreich zur Seite, wie dem Erlöſer;
an könnte alſo glauben, daß ihre Aufopferung eine ſchwerere
nd größere That geweſen, als die Aufopferung Chriſti; allein
abei iſt zu bedenken, einerſeits, daß nirgends die Macht des Bö-
n in ſolcher Höhe erſcheint und mit ſolcher Bosheit auftritt, als

1) De Magnitud. Passion. Cap. 21. p. 497.

2) Baur die chriſtl. Lehre von der Verſöhnung S. 278.

im Kampfe gegen den Erlöſer [1]), andererſeits, daß in ihm Liebe wohnte, die einziger Art war, und alle Bosheit, Si und Übel des menſchlichen Geſchlechtes unendlich tiefer empf ſo daß in der That eine göttliche Kraft erforderlich war, um zubauern und den Sieg zu erringen [2]). „Je mehr er mit Liebe liebte," ſagt Weſſel [3]), „welche von keiner andern troffen wird, deſto mehr und ſtärker, als es bei allen Men der Fall geweſen wäre, wurde ſeine Liebe von allen unſern verletzt... Wer die Bitterkeit des Leidens Chriſti ermeſſen der muß vor allen Dingen ein in der Liebe geübtes Auge bringen, ſodann die Liebe Chriſti im Verhältniß zu den ſchen richtig ſchätzen, ferner die Größe der teufliſchen Bos der er hingegeben und überlaſſen wurde, und endlich den nehmen Geruch und die Lieblichkeit des heiligen Opfers gen [4])." Es offenbarte ſich daher auch in dieſem Kampfe di habenſte Kraft und der Sieg des Erlöſers übertraf alle S „Aus ſeiner Fülle," ſagt Weſſel [5]), „ſchöpfen Menſchen und gel, und von der Frucht ſeiner Werke wird geſättigt das der Lebenden. Denn wenn in irgend einem Werke Gottes Kraft Gottes erſchien, ſo leuchtete ſie in jenem Siege des K zes, welchen auch die ſeligen Engel ſo hoch erhoben, als die Frage, wer iſt der König der Ehren? andere erleuchte antworteten: Es iſt der Herr ſtark und mächtig, der Herr m tig im Streit [6])... Wie alſo ſein Ruhm jeden andern R übertrifft, ſo iſt auch die Kraft in dieſem Kampfe über jede K erhaben, und der Kampf ſelbſt über jeden Kampf."

Die Hauptfrage bei dem Leiden Chriſti bleibt indeß im nach der eigentlichen Bedeutung deſſelben. Weſſel betrachtet

1) De Magnitud. Passion. Cap. 19. p. 490.

2) Ebendaſelbſt S. 491.

3) De Magnitud. Passion. Cap. 27. p. 510.

4) Ich habe die letzten Worte mit einigen Abkürzungen gegeben. vergl. damit auch noch das folgende 28ſte Capitel. S. 511.

5) De Magnitud. Passion. Cap. 19. p. 489.

6) Pſalm 24, 8.

ſes Leiden allerdings als ſtellvertretend, aber nicht bloß auf äußerlich juridiſche Weiſe, ſondern immer unter der Bedingung des lebendigen Glaubens und der Aneignung des Geiſtes Chriſti. „Chriſtus," ſagt Weſſel [1]), „iſt der Erwecker aller Todten, der Befreier und Retter durch ſein Blut; Erlöſer und Verſöhner aber iſt er nur für die Menſchen, ebenfalls durch ſein Blut. Demgemäß wäre eigentlich das Prieſterthum Chriſti mehr vorherbeſtimmt von Gott, als ſein Königthum (Reich, regnum). Denn es iſt nothwendiger für die Menſchen, durch einen Prieſter mit Gott vereinigt, als unter einem König in Friede verbunden zu werden: dieſes hohen Prieſters höchſtes Opfer iſt alſo auch am meiſten von Gott vorherbeſtimmt." Weſſel beruft ſich auf den Ausſpruch des Jeſajas [2]): Er trug unſere Krankheit, und lud auf ſich unſere Schmerzen — und frägt dann [3]): „Was für eine Krankheit, was für Schmerzen? Solche, die wir wirklich leiden, oder ſolche, die wir leiden ſollten? Dieß wird deutlicher werden, wenn wir erwägen, warum uns Krankheit und Schmerzen auferlegt ſind. Denn es iſt leicht, Krankheit und Schmerzen hinwegzunehmen, für welche keine nöthigende Urſache vorhanden iſt. So lange aber eine Urſache in uns vorhanden iſt, ſind es unſere Krankheit und Schmerzen, die nach den ewigen und nothwendigen Geſetzen Gottes uns beſtimmt ſind, wiewohl wir (im Augenblick) weder Krankheit noch Schmerz empfinden. Es iſt eine Anordnung des erbarmenden Gottes, daß wir nicht ſo ſchnell, als wir es verdienten, zugleich mit der begangenen Sünde, die ſchmerzlichen Folgen empfinden. Und das iſt der uns mit Recht zukommende Schmerz, welchen das Lamm, wenn es in Wahrheit die Sünden der Welt für uns getragen hat, in ſolcher Höhe und ſolchem Maaße trug, als er nach dem ſtrengen Urtheile der göttlichen Gerechtigkeit für die Sünden unſer Aller eigentlich beſtimmt war." Daß aber Weſſel, wie bemerkt, die Stellvertretung nicht bloß als eine äußerliche Übertragung auffaßte, ſon-

1) De Caus. Incarnat. Cap. 9. p. 431 u. 432.

2) Cap. 53, 4.

3) De Magnitud. Passion. Cap. 10. p. 469 u. 470.

dern bei jedem Einzelnen durch innerliche Aneignung des Todes und Geiſtes Chriſti ſittlich vermittelt ſeyn ließ, ergibt ſich aus folgenden Theſen [1]): „Der Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen, das Lamm Gottes, trägt die Sünden der Welt nur für den, der ſein Kreuz trägt und ihm nachfolgt... Das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt trägt, iſt ein Zeichen, erhöht auf einem Berge, zu ſchauen von allen Völkern... Das Zeichen erhöht auf dem Berge iſt ein Vorbild des geiſtigen Baues... Ein Vorbild ohne Nachahmung aber iſt unnütz, wie Schuhe, die man nicht gebraucht... Das Vorbild, das von der Erde erhöht iſt und auf dem Berge gezeigt wird, zieht Alles an ſich... Wer davon nicht angezogen wird, der iſt nicht [2])."

Vermöge der Bedeutung, in welcher Weſſel das Leiden und Sterben des Erlöſers erkannte, mußte er beides auch als nothwendig, als begründet in einem ewigen göttlichen Rathſchluſſe betrachten. „Chriſtus mußte leiden und auf dieſe Weiſe eingehen zur Herrlichkeit [3])." Wenn er es nun mußte, ſo frage ich, vermöge welcher Nothwendigkeit mußte er es? bloß vermöge der Nothwendigkeit des unbedingten göttlichen Willens? oder auch vermöge der Nothwendigkeit des bedingten göttlichen Willens, der da wollte, was recht, was ſeinem Reiche

1) De Magnitud. Passionis, Cap. 82. p. 627. Ich wähle hier aus einer ganzen Theſenreihe, die ſich auf die Erlöſung, namentlich auf die Wirkungen des Leidens und Sterbens Chriſti bezieht, nur Einiges aus. Die übrigen, die man a. a. O. S. 625 — 629. Cap. 82 — 84 findet, ſind zum Theil auch ſchön und treffend (z. B. der Baum des Lebens wird keinem trägen Beſitzer zu Theil — ein träger Menſch, der ohne Feuer iſt, kann nicht zuſammenleben mit verzehrendem Feuer — Jeſus iſt der Weg zum Leben — zu Jeſu kommt niemand, außer durch Jeſum und nach der Ordnung Jeſu u. ſ. f.), aber doch häufig auch ſo ſpielend, daß ſie hier wohl übergangen werden können.

2) Wir können auch folgende Gedankenreihe im Sinne Weſſels ausſprechen: an dem Heile Chriſti nimmt nur der Glaube Theil, der Glaube iſt aber nicht denkbar ohne Liebe, und mit der Liebe iſt immer eine Lebensgemeinſchaft, eine Nachbildung des Lebens und Geiſtes verbunden: Impossibile enim amari et non conformari aut imitari; quanto autem imitatur, tanto a veteri homine immutatur. Scal. Meditat. Exempl. I. p. 346.

3) Luc. 24, 26.

ziemend, förderlich und nützlich wäre, was ſein Reich vollen-
te, herſtellte, ſchmückte und verherrlichte? Dieß ergibt ſich dar-
s, daß der König der Herrlichkeit auf herrlichem Wege ein-
hen mußte in das Reich ſeiner Herrlichkeit, welches iſt das
eich der Liebe. Offenbar iſt das Himmelreich das Reich der
ebe. Der König muß alſo die höchſte Kraft der Liebe bewäh-
n. Aber nichts verherrlichet einen Liebenden ſo ſehr, als daß
Großes erduldet für ſeine Freunde. Der höchſte Liebende kann
ſo zur höchſten Herrlichkeit nicht eingehen, als indem er das
öchſte thut und leidet. Er mußte alſo durch Leiden eingehen
ſeiner Herrlichkeit [1]." Außerdem gibt Weſſel noch einen ei-
nthümlichen Geſichtspunct für die Nothwendigkeit des Leidens
hriſti, der durch den Begriff des neuen Teſtamentes bei ihm
ranlaßt war. „Ein Teſtament," ſagt er [2], „iſt Schenkung
nes noch Lebenden; es tritt aber in Kraft erſt durch den Tod
s Teſtators. Die Worte des Teſtamentes Gottes ſind alſo
orte Gottes als eines Teſtators, und wenn er nicht umſonſt

1) De Magnitud. Passion. Cap. 1. 457 u. 458.

2) De Magnitud. Passion. Cap. 15. p. 482. Denſelben Gedanken drü-
n auch folgende Theſen de Magnit. Pass. Cap. 82. p. 628 aus: Non est
lus et vita absque morte testatoris. Testator nisi exaltatus a terra testa-
entum non condit. Testator exaltatus a terra ipse est ipsum testamen-
m. Testator exaltatus a terra desiderio testamenti sui trahit omnia ad
. Der Gedanke findet ſich auch ſonſt noch bei Weſſel. Er ſcheint alſo nicht
zufällig und gelegentlich, ſondern tiefer eingewurzelt in ſeiner ganzen Denk-
iſe geweſen zu ſeyn. Scal. Medit. Exempl. I. p. 344. und Exempl. II.
378. In dieſen beiden, faſt wörtlich übereinſtimmenden, Stellen führt Weſſel
lgenden Gedanken aus: Gott konnte nicht ſterben; ebenſowenig aber konnte
lügen. Und doch hatte er verheißen, ein neuen Bund zu ſtiften und ein
eſtament zu errichten. Ein Bund aber wird durch Blut und Opfer geweiht,
d ein Teſtament hat erſt Kraft durch den Tod des Teſtators. Um alſo ſeine
erheißungen zu erfüllen, mußte Gott unſer Weſen annehmen, denn er konnte
cht in dem ſeinigen ſterben, ſondern nur in dem unſrigen. Deßhalb konnte
auch nicht Engelgeſtalt annehmen, denn aus Gott und Engel wird nichts
terbliches gebildet. Als Menſch aber konnte er ſterben, und doch blieb er
s Gott unverſehrt, hatte Macht über den Tod, konnte ſein Leben wiederneh-
en, und auch durch ſeine Auferſtehung ſein ewiges Teſtament bekräftigen.

und ohne Erfolg ein Teſtament errichtet haben ſollte; ſo
nothwendig, daß Gott ſtürbe. Wie konnte aber Gott
außer in Chriſto?" So hatte alſo nach Weſſels Über
das Leiden Chriſti eine innere durch den Willen Gottes
Natur des Gottesreiches bedingte Nothwendigkeit, aber
wurde es von dem Erlöſer ſelbſt mit vollkommener Frei
und aus reiner Liebe übernommen: „Denn wenn der Her
aus Nothwendigkeit, nicht aber aus Liebe gelitten hätte, ſo
er nicht als Herr gelitten. Es iſt unmöglich, daß einer (im
ſten Sinne) Herr ſey und aus Nothwendigkeit leide. Er
alſo entweder nicht Herr ſeyn, oder nicht leiden, oder, wen
als Herr litt, ſo mußte er aus Liebe leiden [1])." Mit der
ſtellung von der Nothwendigkeit der Erſcheinung Chriſti hän
auch zuſammen, daß Weſſel die Frage aufwirft, ob ſie den
ſey ohne Fall und Verderbniß? Er erwiedert in der Haupt
Folgendes [2]): man könnte ſagen, nur für die Gefallenen wär
Erlöſer möglich, wenn alſo die Erſcheinung des Erlöſers nothw
dig war, ſo war es auch das Eintreten der Sünde. Allein dem
läßt ſich entgegnen: er konnte Retter und Erlöſer ſeyn, wenn
auch nur vor der Sünde und dem drohenden Falle bewahrte, u
war es deſto mehr, je mehr der zu Rettende vor Verderbniß b
wahrt blieb. In dieſem Sinn iſt er Erlöſer für die Maria, indem
ſie nicht allein vor der wirklichen, ſondern auch vor der Erbſü
ſchützte; in dieſem Sinn iſt er ſelbſt Erlöſer für die Engel, in
dem er dahin wirkt, daß ſie nicht in die Sünde fallen, und i
göttlichen Leben vollendet werden. Aber freilich, wenn Alle gl
cherweiſe im Guten beharrt wären, ſo würde nicht Einer im Rei
che des Guten ſo ſehr hervorragen, daß er der Stifter und K
nig dieſes Reiches ſeyn könnte [3]).

Weſſel faßt das Erlöſungswerk Chriſti immer g
ſtig und lebendig auf, und, was ebenſo wichtig iſt, a

1) Scala Meditat. II, 22. p. 241.

2) De Caus. Incarnat. Cap. 8. p. 429.

3) De Caus. Incarn. Cap. 15. p. 447, wo es unter andern in
Theſe heißt: Si omnes peccatissent, nullus eorum fuisset rex perfecta

chtet es ſtets in ſeiner Ganzheit, in ſeinem geſammten
nfang, und hebt nicht einen Theil deſſelben ausſchließlich her-
r. Das Lebensvolle ſeiner Betrachtungsart ließe ſich in vie-
e Stellen nachweiſen; ich will hier nur eine anführen: „Nicht
s Fleiſch Chriſti," ſagt er [1]), „iſt es, welches rechtfertigt, oder
n Blut; ſondern ſein Werk, welches durch Fleiſch und Blut
rgereicht wird. Weßhalb auch der Herr ſagt: der Geiſt macht
endig, das Fleiſch iſt zu nichts nütze; das heißt: es liegt we-
g am Fleiſch, wie heilig es auch ſey, ſondern die Größe des
erkes, die unausſprechliche Liebe, und die Liebe des Dar-
chenden durch den heiligen Geiſt, das iſt es, was lebendig
acht." Wie ſehr aber Weſſel die Ganzheit des Werkes Chriſti
ts im Auge behält, geht daraus hervor, daß er nicht etwa
nſeitig das Leiden und den Tod Chriſti, ſondern ebenſo kräf-
g ſeine geſammte Lebenserſcheinung [2]), ſeine Lehre und den
Ewigkeit von ihm ausgehenden Geiſt als Kräfte der Erlöſung
ltend macht, und daß er mit beſonderem Nachdruck darauf
nweiſt, wie der heilige Geiſt erſt ausgegoſſen werden konnte
ach vollkommenem Abſchluß des Werkes Chriſti. Der letztere
unct verdient etwas genauer erörtert zu werden. Aus den
orten des Johannes [3]): der heilige Geiſt war noch nicht
a, denn Jeſus war noch nicht verklärt — ſchließt Weſſel
icht allein [4]), daß die unter dem Geſetze des alten Bundes Le-
enden trotz der Geiſtesmittheilungen durch die Propheten, doch
en heiligen Geiſt noch nicht im höchſten Sinn und vollen
Maaß empfangen hatten, ſondern auch, daß den Apoſteln und
läubigen der Geiſt noch nicht gegeben werden konnte, ehe
hriſtus Alles vollendet hatte und zur Herrlichkeit erhöht war;
denn wie konnten ſie aus ſeiner Fülle ſchöpfen, wenn ſie ihn

1) De Oratione VIII, 6. p. 147.

2) Natus nobis, vixisti nobis; nobis passus, nobis mortuus, nobis
surrexisti; pro nobis sacerdos, nostra hostia, nostra victima, nostrum
acrificium. Scal. Medit. Exempl. III. p. 405.

3) Joh. 7, 39.

4) De Caus. Incarnat. Cap. 12. p. 437 — 440.

noch nicht in ſeiner Fülle ſchauten? Wie ſollten ſie die [illegible] ner Herrlichkeit preiſen, wenn ſie ihn noch nicht verherrl[illegible] hen? Und wenn ſie auch ſchon Freude genoſſen in ſeiner [illegible] Erwartung, ſo war es doch nur über ihn, nicht von ihm; [illegible] es war nur wenig im Vergleich mit jener Freude, womit [illegible] ganze Gemeinde Gottes durchdrang, als er Alle mit einer [illegible] Fülle der Herrlichkeit erfüllte [1])." Ja Weſſel, übereinſtim[illegible] mit ſeiner oben berührten Überzeugung, daß das in die S[illegible] pfung ausgeſprochene Gotteswort erſt am Ende der Dinge [illegible] ner ganzen unbeſchränkten Vollkommenheit erſcheinen würde, [illegible] tet auch den Gedanken an, daß die volle Ausgießung des S[illegible] erſt dann erfolgen werde, wenn das Werk Chriſti ſeine letzte [illegible] höchſte Vollendung und Chriſtus ſelbſt die vollkommenſte [illegible] klärung erreicht haben wird; dann, „wann er erſt das Reich [illegible] Vater übergibt, dann wird die Creatur ſo in Gott erhöht ſ[illegible] daß vielmehr Gott Alles in Allem iſt; und dann wird auch [illegible] heil. Geiſt in dieſer letzten und ewigen Verklärung ſo gegeb[illegible] werden, daß man faſt ſagen könnte, vorher ſey er noch [illegible] gegeben [2])."

Was den Umfang des Werkes Chriſti betrifft, [illegible] Univerſalität oder Particularität des durch ihn vollzogenen g[illegible] lichen Rathſchluſſes, ſo ſpricht ſich Weſſel darüber nur beziehungs[illegible] weiſe aus, indem er die Erlöſung bald allgemein, bald auch [illegible] ſchränkt auffaßt. Zuerſt faßt er dieſelbe ſo allgemein, daß [illegible] ſelbſt die höheren übermenſchlichen Geiſter nicht davon ausſchließ[illegible] „Chriſtus iſt Prieſter in Ewigkeit [3]). Aber für wen könnte [illegible] das ſeyn, außer für das ewige Volk Gottes? Das Volk Gottes aber bilden alle Bürger jenes ſeligen Gottesſtaates, nicht weni[illegible] ger die Engel als die Menſchen. Er iſt alſo auch Prieſter [illegible] Engel in Ewigkeit... Vermöge ſeines doppelten Prieſterthums war Chriſtus den Engeln Prieſter und Opferbrod, ſowohl durch das Prieſterthum beim Kreuzesopfer, als durch das Prieſterthum

1) Am angef. Ort, S. 439 u. 440.

2) Ebendaſelbſt S. 438.

3) De Caus. Incarnat. Cap. 10. p. 434.

Ewigkeit. Das erſte iſt das Prieſterthum der vollkommenen Gerechtigkeit; das zweite das Prieſterthum der vollkommenen Seligkeit. Und ich glaube, wie durch das Prieſterthum Chriſti die Seraphim zu höherer Seligkeit entzündet worden ſind, ſo mögen auch ihre Gerechtigkeit einſtweilen im Himmel nur unvollkommen in der Liebe gegen Chriſtus, bis ſie nach vollbrachtem Versöhnopfer des hohen Prieſters vermöge des ihnen vorgehaltenen Beiſpiels um ſo mehr entflammt wurde, je größer ihre Gerechtigkeit ſchon war. So nahmen alſo die heiligen Engel in beiden weſentlichen Dingen zu [1]), in der Gerechtigkeit und in der Seligkeit." So weit nun Weſſel hier die erlöſende und prieſterliche Thätigkeit Chriſti ausdehnt, ſo beſchränkt er ſie doch bei den Menſchen actuell auf diejenigen, die ſich ſeiner Herrſchaft unterwerfen, durch ihn wirklich in eine nähere Gemeinſchaft mit Gott treten, in ſeinem Lichte wandeln und unter ſeiner Anführung ſtehen [2]). Chriſtus hat zwar am Kreuze für Alle gelitten, aber es kommt von den Wohlthaten ſeines Leidens und Sterbens einem jeden nur ſo viel zu gute, als er Empfänglichkeit dafür zeigt; die Empfänglichkeit aber beſtimmt ſich nach dem Grade der innern Reinheit und des Gleichförmigwerdens mit Chriſto [3]).

Dieß iſt es im Weſentlichen, was wir über die objective Begründung des Heils zu ſagen hatten; nun iſt auch noch Weſſels Überzeugung darzuſtellen von der ſubjectiven Aneignung der Erlöſung bei jedem Einzelnen.

---

1) Vergl. damit auch den Anfang des 10ten Capitels S. 433, das 8te Cap. S. 429 und das 14te S. 444.

2) De Caus. Incarnat. Cap. 9. p. 432 u. 433.

3) Christus pro singulis salvandis tantum Deo obtulit, quantum pro illius voluit abolitione. Voluit autem, quantum apti. Apti autem, quantum mundi et conformes Christo. Intentio enim Christi fuit individua, quia solis praedestinatis; et limitata, quia praecise tantum, quantum unique in suum locum et ordinem. Christus etiam in cruce non solum pro omnibus, verum etiam pro singulis proprias cuique suas mensuras donavit, ut quisque salvandus propriam illic suam amaritudinis pro se expressae assem ex libra reperiat. De Magnitud. Passion. Cap. 10. p. 471.

3) Von der Aneignung des erlöſenden Heils.

Hier haben wir die practiſche Seite des Chriſtenthums
Sinne Weſſels anſchaulich zu machen, und zwar beſonders
gende Hauptpuncte: die Lehren von der Rechtfertigung,
Glauben, von der Liebe und von den Wirkungen des Vor
Chriſti. Da nun dieſe Lehren, namentlich die von der Rech
tigung und vom Glauben, den Mittelpunct der reformatoriſ
Theologie bilden, ſo iſt Weſſel ganz beſonders hier als Vo
läufer der Reformation aufzufaſſen.

Der eigentliche Kern der Reformation bleibt immer
Rechtfertigungslehre, die Überzeugung, daß der Gr
der Seligkeit allein in der göttlichen Gnade und ſündenver
benden Liebe durch Chriſtus gegeben, daß das einzige Mittel
Aneignung dieſer freien göttlichen Liebe der lebendige Glaube
und daß dieſer Glaube ſeiner Natur nach ein neues gottgeheil
tes Leben hervorbringe. Das kräftige, durchdringende Hervo
heben dieſes Princips war auch vorzugsweiſe das Neue in d
Thätigkeit der Reformatoren; denn faſt alles Andere, was ſie a
ſtrebten, war vorher ſchon da geweſen, und wurde nur jetzt du
die innige Verbindung mit jenem Herz- und Mittelpuncte
außerordentlich wirkſam. Vorhanden war ſchon ſeit langer Z
und zwar auf die kräftigſte Weiſe, die negative Seite der Refo
mation, die Polemik gegen das Papſtthum und gegen die ga
Verzweigung des hierarchiſchen Weſens in der Kirche. Ausg
ſprochen war auch ſchon vielfach z. B. von den Waldenſern
und Wikliffe und vor Kurzem noch von Goch und Weſel da
formal-poſitive Grundſatz der Reformatoren, das Zurückführe
aller Lehrſätze und Inſtitutionen auf die heilige Schrift als höch
ſten Kanon des Chriſtlichen. Aber das Materiell-Poſitive, di
Lehre von der Rechtfertigung und dem alleinſelig
machenden Glauben war vorher ſo ſtark, leuchtend und
durchgreifend noch nicht vorgetragen worden, wie von Luther
und ſeinen Genoſſen; unter denen jedoch, welche auch von dieſer
Seite die Reformation vorbereiteten, ſteht ohne Zweifel Weſſel

en an, denn von keinem großen Theologen und von keiner riſtlichen Partei des Mittelalters war das Glaubensprincip der- Kalt im Geiſte der Reformatoren erkannt und ausgeſprochen orden, wie von ihm, und auch hierin iſt er ein weit entſchiede- erer Vorgänger Luthers und der Reformatoren, als Andere, e gewöhnlich als ſolche genannt werden.

Die frömmſten Theologen des Mittelalters drangen hier icht bis zu dem Mittelpuncte der Lehren durch, die der Apoſtel aulus aus ſeiner tiefen und lebendigen Anſchauung des Werkes hriſti ausgeſprochen hatte. Sie waren alle, mehr oder minder, urch pelagianiſirende Grundſätze gehemmt. Selbſt bei den Waldenſern findet ſich keineswegs der vollkommen freie und indliche Geiſt des Evangeliums, ſie haben in ihrem religiöſen eben eine gewiſſe Geſetzlichkeit und Werkheiligkeit, die zwar in er Ausübung viel einfacher und reiner iſt, als die der herrſchen- en Kirche, aber dem Princip nach doch nicht ſo ſehr davon ver- hieden, als man gemeinhin anzunehmen pflegt [1]). Auch Ger-

1) Es drückt ſich dieß unter andern ſehr deutlich in einer Urkunde aus, die me Zweifel den urſprünglichen und reinen Geiſt der Waldenſer treu und vermiſcht wiedergibt, in der *Nobla Leyczon*, einem poetiſchen Producte der Waldenſer aus dem 12ten Jahrhundert, welches abgedruckt iſt in *Rayouard* hoix des Poésies des Troubadours, Paris 1817. Tom. II. p. 73 — 102. ier wird gleich im Anfange (S. 7) zur Wachſamkeit, zum Gebet und zu ten Werken (de bonas obras far) aufgefordert, weil das Ende der Welt he ſey, es wird (S. 74) vorzugsweiſe die Vergeltung durch Chriſtum, die eſtrafung der Böſen und Belohnung der Guten hervorgehoben:

Un chascun recebre per entier pajament,
E aquilh que auren fait mal e que auren fait ben.

s wird überhaupt ausſchließlich die ſittliche Seite des Chriſtenthums, es wer- n die moraliſchen Vorſchriften deſſelben geltend gemacht (S. 78. 87. 88. 89.)). Die Waldenſer werden (S. 95.) als ſolche bezeichnet, die mit beſonderm leiß dieſe Vorſchriften beobachten, und daß Evangelium ſelbſt wird bloß unter m Geſichtspuncte des Geſetzes dargeſtellt S. 89. V. 265:

Co es la *ley* novella que Yeshu Christ a dit que nos deven tenir —

nd als ſolches Geſetz, nur als vollkommneres, mit dem Sittengeſetz in der ernunft und im alten Teſtamente parallelisirt. S. 99. V. 439 — 453. Die ündenvergebung wird zwar allein von Gott abgeleitet und die Vollmacht dazu n Päpſten, Cardinälen, Biſchöfen und Predigern abgeſprochen S. 97. V. 409

hard Groot und die Brüder des gemeinſamen Lebens, ihrer Innerlichkeit, trotz ihrer Hingabe an Gott und Chriſtus erkennen immer etwas Verdienſtliches in den menſchlichen Werken. Der fromme Thomas von Kempen ſpricht in den Briefen der Brüder und andern Schriften nicht ſelten vom Verdienſte der Seligkeit und hat ſogar ſeine Imitatio Christi nicht ganz rein von dieſem Gedanken gehalten [1]); ja ſelbſt bei Goch und Weſel finden wir den Gedanken von der Rechtfertigung durch den Glauben wenigſtens nicht ſo in den Vordergrund und in die Mitte geſtellt, wie bei Weſſel. Bei dieſen Männern, namentlich bei denen aus der Brüderſchaft des gemeinſamen Lebens, ſind

— 413, aber es werden dann doch von dem reuigen Sünder beſondere Bußwerke verlangt, und zwar äußerliche, wie Faſten, Almoſengeben und Gebet. Vergl. beſ. S. 420 u. 421. Mit dieſer ganzen Tendenz der Waldenſer hing es zuſammen, daß ſie im neuen Teſtamente vorzugsweiſe die Bergpredigt geltend machten (S. 88 u. 89), daß ſie das Leben der Apoſtel auch in Äußerlichkeiten nachahmen ſuchten und in dieſer Beziehung von einem gewiſſen Methodismus nicht frei waren.

1) Was Thomas betrifft, ſiehe meine Bemerkungen oben S. 144. Betreff Gerh. Groots berufe ich mich auf das Zeugniß eines Theologen, der in neuerer Zeit die genaueſten Studien über Gerh. Grpot gemacht hat, des Prof. J. Clariſſe, des älteren. Dieſer ſagt in der von ſeinem leider zu früh verſtorbenen Sohne begonnenen und von ihm fortgeſetzten Abhandlung über den Geest en de Denkvijze van *Geert Groot* im Kirchenhiſt. Archiv von Kiſt und Royaards Th. 2. St. 1. S. 303, es trete bei Gerhard Groot trotz ſeiner Kenntniß der heil. Schriften und ſeiner gemüthvollen Frömmigkeit doch mehr eine geſetzliche, als evangeliſche Geſinnung hervor: Zekerlijk was hij, ten aanziene van de hoofd- en grondleer des Christelijken geloofs, de regtvaardiging des zondaars om niet, zonder de werken, uit de Goddelijke Genade in Christus geschonken en vertrouwelijk op de Evangeliegetuigenis aan te nemen, en met wederliefde en dankbaarheid, vruchtbaar in heiligheid en geregtigheid, te beantwoorden; — ik erken, in dit aanziene van deze stond hij niet hooger dan zijne voortreffelijkste tijdgenooten, die alle met het euvel der werkheiligheid besmet waren. Van het stil en kinderlijk vertrouwen op de vergevende liefde des Hemelschen Vaters, op grond der verdiensten des eenigen Verlossers en van een nederig en ootmoedig geloof, dat afziet van alle eigene verdienste en waardigheid, om alleen door onverdiende gunst tijdelijk en eeuwig behouden te worden; — daarvan vindt men weinig of niets bij hem.

Die Grundſätze des Mönchthums, welche das Mittelalter beherrſchten, und die hergebrachten Lehren von der Verdienſtlichkeit guter Werke, die in das ganze Kirchenſyſtem verflochten waren, noch zu tief, als daß ſie ſich ganz zur Höhe und Freiheit der pauliniſch-chriſtlichen Anſchauung hätten erheben können. Nur durch eine völlige Umkehrung der Principien, durch eine Revolution auf dem religiöſen Lebensgebiet war dieß möglich; dazu war vor allen Luther durch ſeine ganze innere Entwickelung und äußere Stellung berufen; er hatte wieder den vollen Glaubensmuth und die großartige chriſtliche Kühnheit, ſich allein der göttlichen Gnade hinzugeben und ohne das zerbrechliche Steuerruder menſchlicher Werke ſich dem Meere der göttlichen Liebe anzuvertrauen. Aber wenn unmittelbar vor ihm ſchon einer dieſe Fahrt wagte, ſo iſt es, wie wir nun genauer zu zeigen haben, unſer Weſſel, und zwar:

Vorerſt in der Lehre von der Rechtfertigung. Es ſteht für Weſſel vollkommen feſt, daß der Menſch durch Erfüllung des Geſetzes nicht zur wahren Seligkeit gelangen könne, theils weil das Geſetz ſelbſt noch etwas Unvollkommenes in ſich hat, theils weil der Menſch es nie ganz erfüllt und nicht einmal ganz erfüllen kann. „Wer durch ſeine Werke gerechtfertigt zu werden glaubt", ſagt Weſſel [1]), „der weiß nicht, was gerecht iſt. Gerecht iſt der, welcher einem jeden das Seinige gibt. Aber welcher Menſch hat es je erreicht, daß er ſich gegen Gott verhielte, wie er ſoll? daß er gegen jeden Menſchen ſey, wie er ſeyn ſoll? Ein ſolcher weiß nicht, was ſeine Schuldigkeit iſt, er kennt auch nicht die Größe der künftig zu hoffenden Güter, welcher keine Werke gleich kommen können; aber er fehlt auch nicht bloß durch dieſe Unwiſſenheit, ſondern er begeht einen Raub am Heiligen, indem er den Ruhm der Rechtfertigung nicht Gott, ſondern ſich zuſchreibt. Wer dagegen, das Evangelium hörend, glaubt, verlangt, hofft, daſſelbe mit Vertrauen als eine fröhliche Botſchaft annimmt, außerdem den verkündeten Rechtfertiger und Seligma-

1) De Magnitud. Passion. Cap. 46. p. 553.

cher liebt, und Alles um ihn zu erreichen thut und leidet, h
hebt nicht ſeine Werke und ſeine Thätigkeit, ſondern, ganz
ſtrebend zu dem und hingegeben an den, welchen er liebt,
welchen ſich ſein Glauben, Verlangen, Hoffen und Ver
bezieht und von dem er gerechtfertigt wird, ſchreibt er nicht
ſelbſt zu, da er weiß, daß er nichts aus ſich hat. Er weiß
wenn er nichts hat, was er nicht empfangen hätte, daß er
nicht des Seinigen zu rühmen habe, als ob er es nicht em
gen hätte, ſondern daß er ſich deſſen zu rühmen hat, der es g
Aber es liegt nicht bloß in der Unzulänglichkeit des Men
ſondern auch in der Natur des Geſetzes, daß niemand d
daſſelbe ſelig zu werden vermag. Dieß entwickelt Weſſel
darauf in folgender Stelle [1]): „Gerechtſeyn iſt der Zweck
Geſetzes: denn wenn das beobachtete Geſetz nicht gerecht m
ſo iſt es nicht Geſetz. Soll es mit Recht den Namen des Ge
tragen, ſo muß es den, der es beobachtet, gerecht machen. A
das war unmöglich bei dem Geſetze Moſis, weil es Unmögl
vorſchrieb. Denn es ſchrieb vor, was freilich eigentlich ganz
iſt bei dem Menſchen, Gott zu lieben von ganzem Herzen. A
das iſt dennoch unmöglich für den Menſchen. Es iſt ein mo
haft ſchweres Joch auf den Schultern der Menſchen, was ſow
weder die Apoſtel, noch deren Vorfahren tragen konnten. Da
Geſetz ſchrieb Vollkommenheit vor, aber es führte nicht zum Vol
kommenen. Aber wie? Führte denn das Evangelium zum Vol
kommenen? Allerdings. Wen denn? Jeden, der glaubt;
denn für jeden Glaubenden iſt Chriſtus das Ende und die Erfü
des Geſetzes zur Gerechtigkeit, weil er es iſt, der die Macht gi
Söhne Gottes zu werden Allen, die an ſeinen Namen glauben.
Durch den Glauben an das Wort verbinden ſie ſich mit d
Worte. Das Wort iſt Gott. Durch den Glauben verbinden
ſie ſich alſo mit Gott. Sich mit Gott verbinden aber iſt gl
weil, wer dieß thut, mit Gott ein Geiſt wird, mit dem Gerech
ten ein Gerechter, mit dem Heiligen ein Heiliger. Aber Al

1) De Magnitud. Passion. Cap. 47. p. 555.

Abram glaubte auch; alſo wurde auch er zum Vollkommenen geführt? Die Propheten glaubten auch? Allerdings glaubten ſie, aber an den, der erſt kommen und das Opfer der vollkommenen Gerechtigkeit darbringen ſollte ... Sie konnten eine treue Hoffnung bewähren, aber empfangen konnten ſie nicht, was noch nicht da war. Sie genoſſen mit uns dieſelbe geiſtige Speiſe, ſie in der Hoffnung als eine, die ihnen gegeben werden ſollte, wir in der Wirklichkeit als eine, die uns gegeben iſt." Nicht alſo die Werke, die durch das Geſetz erzeugt werden, ſondern nur der Glaube, der aus dem Evangelium entſpringt, beſitzt die Kraft, vor Gott gerecht zu machen; nicht als ob der Glaube an ſich den Werth beſäße, der z. B. der vollkommen reinen und heiligen Geſinnung höherer Geiſter zukommt [1]), ſondern weil es Gott gefallen hat, den Glaubenden eine höhere Gerechtigkeit zu verleihen, als die der Engel iſt [2]).

Dieß führt uns nun noch beſtimmter auf die poſitive Lehre Weſſels von der Rechtfertigung und deren objectivem Grunde. Er entwickelt ſeine Überzeugung hierüber beſonders in der Schrift über die Größe des Leidens Chriſti [3]) und trägt hier unter andern folgende Sätze vor [4]): „In Beziehung auf die

---

1) Weſſel betrachtet den Glauben nie als die eigentlich bewirkende Urſache der Seligkeit, ſondern dieſe findet er nur in Chriſto und dem in ihm geoffenbarten göttlichen Worte. Er ſagt in der kleineren Schrift de Magnit. Passion. in der Farrago rer. theol. p. 746: „Ihr ſeyd jetzt rein um des Wortes willen, das ich zu euch geſprochen habe, nicht wegen des Wortes eures Glaubens oder eures Bekenntniſſes, obwohl ihr rein ſeyd, wenn ihr das Wort des Glaubens im Herzen und das Wort des Bekenntniſſes im Munde habt, denn durch den Glauben reinigt er die Herzen der Gläubigen, aber nicht um des Glaubens willen, ſondern um des Wortes willen, welches den Menſchen belebt."

2) De Magnit. Passion. Cap. 45. p. 551.

3) De Dispensatione Verbi incarnati et *Magnitudine Passionis*, Quae fuit necessitas Christo pati: quomodo oportuit Christum patiendo, et qua gloria intrare in gloriam suam. Die Schrift füllt in der gröninger Ausgabe der Werke S. 457 — 643.

4) De Magnitud. Passion. Cap. 7 u. 8. p. 466 u. 467.

Rechtfertigung iſt es klar, daß das Aufgehobenwerden der Sü
nichts Anderes iſt als die rechtfertigende Liebe haben [1]), d
wer dieſe nicht hat, bleibt in der Sünde. Damit alſo Chri
die Sünden hinwegnehme, dazu iſt erforderlich, daß er die
rechtigkeit mittheile (eingieße, infundat). Er hat alſo au
der angenommenen Menſchheit die bewirkende Urſächlichkeit
Rechtfertigung der Gottloſen, zur Gnade und Weisheit, zu
Gericht und der Liebe, zu ihrem Fortſchreiten bis zu ihrer
vollkommnung, und bis zur Vollendung der Vervollkommn
das heißt, bis zur Beſeligung. Und das iſt es, was ihm
heißen iſt durch Jeſajas [2]): wenn er ſein Leben zum Schuld
gegeben hat, ſo wird er Saamen haben und in die Länge
Der Saame nämlich hat in ſich die bewirkende Urſächlichk
Ich meine nicht die höchſte Urſächlichkeit, denn dieſe hat ſ
allen Dingen Gott vorbehalten; ſondern eine ſolche, wie ſie
ewigſelige Vater in ſeinem geliebten Sohne hat. Das iſt
Name, der dem Lamme von Gott gegeben iſt über alle Nam
daß jene heilige Menſchheit nicht bloß die Sünden der Welt
wegnehme, ſondern auch alles Unvollkommene in der ganz
Welt ſowohl bei den Engeln als bei den Menſchen wirkſam
gänze [3]), ſo daß aus ſeiner Fülle, wie aus einer einzigen Q
Alle ſchöpfen, und jenes klare Schauen, jene Würdigung, j
ſelige Genuß, wie urſprünglich von Gott, ſo mittelbarer
von jener Menſchheit (Chriſti) als der bewirkenden Urſache
geht. Denn ich glaube, daß er nicht ohne Grund Vater der

---

1) . . . Nihil aliud est, peccata tolli, quam justificantem charit
habere. Vergl. De Magnit. Passion. Cap. 83. p. 628: Profecto the
noster super omnia est exaltatus: sed quamdiu super omnia eum
amaverimus, non est exaltatum nomen ejus in nobis super omnia.
die Liebe nicht ſowohl die Urſache, als die lebendige Wirkung und der begl
Maaßſtab der Rechtfertigung iſt, ſo iſt ſie auch der Maaßſtab künftiger S
keit und dieſe ohne Liebe nicht denkbar. Scal. Medit. Exempl. III. p. 4

2) Jeſ. 53, 10.

3) . . . ut omnem totius mundi inconsummationem tam in an
quam hominibus efficienter impleat. Vergl. De Cons. Incarn. Cap. 14. p.

meinden Welt [1]) genannt wird ... Das Opfer [2]) des Herrn Jeſu bezog ſich nicht allein auf die Vergebung der Sünde, die begangen wurde bei Übertretung des Gebotes Gottes: weil es nicht möglich iſt, daß ein Opfer gebracht werde für eine (längſt) vergangene Sünde. Denn wenn die Sünde vergeben wird, ſo hört ſie auf, und wenn die Sünde aufhört, ſo fängt die Gerechtigkeit an, ebenſo wie die Geſundheit anfängt, wenn die Krankheit aufhört und das Leben anfängt, wenn der Tod weicht. Jede Darbringung für die Sünde iſt alſo auch eine Darbringung für die Gerechtigkeit; und inwiefern es eine Darbringung iſt für die Gerechtigkeit und das Leben, inſofern iſt es eine Speiſe und ſüße Koſt, für den Einen minder, für den Andern mehr, je nachdem ſie zur Mittheilung einer größeren Gerechtigkeit für den Einen oder Andern durch den Hohenprieſter Gott dargebracht wird. Gott wird das Opfer dargebracht, aber es ſpeiſen die, für welche es dargebracht wird."

Wollen wir in der Kürze die Überzeugung Weſſels darſtellen, ſo wäre ſie mit Beziehung auf früher mitgetheilte Stellen in folgende Sätze zu faſſen: das Geſetz kann uns nie vollkommen gerecht und ſelig machen, weil wir es nicht erfüllen, ja nicht einmal erfüllen können, indem es Unmögliches befiehlt. Es weckt alſo in dem Menſchen nur ein Verlangen, welches dann durch das Evangelium befriedigt wird. Durch Chriſtus, ſein Leben, Leiden und Sterben werden wir vor Gott gerecht, das heißt wir empfangen Vergebung der Sünden und ewige Seligkeit; die letzte und höchſte Urſache dieſer Beſeligung liegt in Gott, die mittelbar bewirkende Urſache aber in der Thätigkeit Chriſti; Chriſtus in ſeiner ganzen göttlich-menſchlichen Erſcheinung trug eine unerſchöpfliche, unermeßlich fortwirkende Kraft der Erlöſung, Heiligung und Beſeligung in ſich; durch ſein reines und heiliges Leben wird unſere Unvollkommenheit vor Gott ergänzt,

1) ... futuri seculi Pater. Jeſ. 9, 6. Luther: Ewig-Vater. Hier in der Bedeutung: der Urheber einer neuen geiſtigen Schöpfung, die ſich ins Unendliche erſtreckt.

2) Cap. 8. p. 467.

durch ſein Leiden und Sterben wird unſere Sünde mit ihren Folgen aufgehoben; aber mit der Aufhebung der Sünde und des Todes muß ſtets im Verhältniß ſtehen das Eintreten der Gerechtigkeit und des Lebens. Chriſtus hebt die Sünde auf und ergänzt das Mangelnde nur für den, der an ihn glaubt. Glauben aber heißt mit ihm in Verbindung, in Gemeinſchaft treten. Wer mit Chriſto in Gemeinſchaft tritt, der tritt auch in Gemeinſchaft mit Gott; in einen ſolchen geht auch der Geiſt Gottes, der Geiſt der Gerechtigkeit, Heiligkeit und Liebe über. Nur inſofern wir rechtfertigende Liebe, wahre Gerechtigkeit und Heiligkeit in uns haben, nur inſofern wir in der That aus der unverſieglichen Fülle Chriſti ſchöpfen, werden wir wirklich von Gott als Gerechte behandelt und beſeligt, aber dieſe Liebe und Gerechtigkeit iſt nicht etwas von uns Hervorgebrachtes, nicht unſer Verdienſt, nicht ein Werk der Geſetzeserfüllung, ſondern etwas von Gott durch Chriſtus uns Mitgetheiltes, eine Gabe der Gnade, ein freies Erzeugniß der belebenden Kraft des Evangeliums von Chriſto [1]). In dieſem Sinne wird auch das Leiden und Sterben Chriſti ein Opfer genannt: es iſt eine Darbringung vor Gott für die Sünden der Menſchen, es iſt aber auch eine geiſtige Speiſe für die Menſchen ſelbſt, und nur inſofern ſie ſich daſſelbe durch Glaube und Liebe aneignen, kann es auch wirklich zu ihrer Be-

1) Weſſel betrachtet die Seligkeit in keiner Weiſe als etwas durch Verdienſt Erworbenes. Er erklärt vielmehr ſehr beſtimmt de Commun. Sanctor. p. 816. Propos. 18: „Wir ſind Alle Arme Eines Reichen, durch Eines Verdienſt wiederhergeſtellt, durch Eines Gehorſam verſöhnt, und zwar eines ſolchen, der ſeinen Platz nicht durch Verdienſt, ſondern durch angeborenes Recht beſitzt. Den Lohn aber ſeiner Mühe und ſeines Dienſtes hat er auf uns übertragen, ſo daß wir erkaufte und angenommene Bürger ſind unter einem angeſtammten König, der allein des Reiches und ſeiner königlichen Würden Herr und Vertheiler iſt. Denn nicht der pflanzt oder begießt, iſt etwas, ſondern der das Gedeihen gibt, Gott.“ In demſelben Sinne ſagt er de Provid. p. 732, indem er Gott anredet: „Hat nicht du, Gott! das Geſchöpf der Schwachheit unterworfen, damit niemand zu dir komme, außer durch dich? denn niemand kommt zum Vater außer durch den Sohn und niemand kann zum Sohne kommen, es ziehe ihn denn der Vater, und niemand kann Jeſum einen Herrn nennen, außer durch den heiligen Geiſt.“

bung und Beſeligung wirkſam ſeyn. Dieſe Seite, die Aneignung der beſeligenden Einwirkung Chriſti durch Glauben und ebe, haben wir nun noch genauer ins Auge zu faſſen.

Der Glaube, als das erſte Mittel zur Aneignung der Gechtigkeit und Seligkeit Chriſti, iſt natürlich im Sinne Weſſels cht bloß hiſtoriſches Fürwahrhalten, ſondern Erhebung des nzen Gemüthes zur Gemeinſchaft mit Gott und Chriſto; er das Weſen, die Grundlage des geſammten höheren Lebens, elches, weil auf das Ewige ſich beziehend, in ſteter Entwickeng, Läuterung und Verklärung begriffen iſt. Der Glaube iſt s Organ, um die geiſtige Speiſe, das Wort Gottes, zu geeßen: er hat alſo von Natur etwas Belebendes in ſich und es ſteht zwiſchen ihm und dem, was ihm dargeboten wird, eine on Gott ſelbſt geordnete Harmonie, wie zwiſchen allen Ornen des Menſchen und ihren Gegenſtänden. „Denn, der s Ohr gepflanzt und das Auge gebildet hat, derſelbe hat auch n Glauben geſchaffen. Und wie er das Ohr durch Geſänge d Harmonie, das Auge durch Licht und Mannichfaltigkeit (der arben) ſättigt und erfreut, ſo wird er auch dafür ſorgen, daß r, den er des Glaubens würdig achtet, durch ſein Wort gettigt, erquickt, genährt, geſtärkt, vervollkommnet, erleuchtet, tzündet, entflammt, und zur Liebe, zum Leben mit Gott erben werde; auf daß, wie zwiſchen dem Jüngling und der ungfrau, ſo zwiſchen dem Glauben und dem Worte eine ewige, auflösliche und ſelige Gemeinſchaft ſey“ [1]). Der Glaube iſt erhaupt die Baſis des ganzen höheren Lebens, ebenſo im erhältniß des Menſchen zum Menſchen, wie im Verhältniß s Menſchen zu Gott. „Der ganze Inbegriff der menſchlichen erhältniſſe (des menſchlichen Zuſammenlebens, humani conctus),“ ſagt Weſſel [2]), „geht aus der einen Quelle des Glaubens hervor, ſo daß kein Menſch mit einem durch und durch erannten Menſchen, ſondern immer nur mit einem ſolchen umht, dem er vertraut, und der Glaube (das Vertrauen) das

1) De Magnitud. Passion. Cap. 70. p. 597. Vergl. Cap. 68. p. 592.
2) De Magnitud. Passion. Cap 70. p. 595.

entſteht ein Spiel der göttlichen Kräfte, ein Kreislauf des Gebens und Nehmens, des Wohlthuns und der Dankbarkeit, der Liebe und Gegenliebe, der in Ewigkeit fortgeht. „Aus der Fülle," ſagt Weſſel [1]), „empfangen alle Glieder, die im Himmel und die auf der Erde ſind. Er gibt und nimmt, und, was er ſelbſt gibt, empfängt er auch wieder. Und das iſt auch im Weinberge des Herrn nicht ſchwer; denn auf dem geiſtigen Gebiete wird die gute Handlung ergänzt und vollendet durch die von ihr hervorgerufene Gegenwirkung (durch ihren Reflex [2])), ſo daß, wer in Liebe gibt, ebenderſelbe ſich auch wohlwollend an der Liebe erfreut. Zuerſt ſäet und pflanzet er, dann erntet er. Zuerſt weidet er die Heerde, dann genießt er als der Erſte von ihrer Milch. So kehren alle Ströme zu ihrem Urſprunge zurück, um mit ſie aufs neue reichlicher ausfließen. Selig iſt jener Kreislauf in den Strömen des inneren Lebens, ſo daß das, was durch die Gabe Gottes ausgefloſſen iſt, durch Bekenntniß, Dankbarkeit, treue Liebe und reine Gerechtigkeit wieder zurückfließt."

Dieſe Heranbildung des Menſchen zur vollkommenen Liebe, ſeine Heiligung geſchieht aber nicht anders, als durch den Geiſt Gottes. Diejenigen, welche nicht durch ſich ſelbſt ſind, vermögen auch nicht bloß durch ſich ſelbſt zu lieben; eine heilige Liebe entſteht in ihnen nur durch göttliche Wirkung [3]). Gott kommt dem von ihm Abgewendeten zuvor, wie viel mehr wird er ſeinen Geiſt dem ihm Zugewendeten mittheilen [4]). Nur die ſind ja auch Söhne Gottes, die den Geiſt des Sohnes empfangen haben; durch dieſen Geiſt werden ſie Gott angenehm ſein, den Willen Gottes vollbringen, den Dienſt Gottes üben, nicht ſowohl ſie ſelbſt, als vielmehr der Geiſt Gottes in ihnen [5]). Auf

1) De Magnit. Pass. Cap. 17. p. 486.

2) . . . in intelligibili regione rectum actum reflexus integrat a perficit.

3) De Orat. IX, 4. p. 162.

4) Scal. Medit. Exempl. I. p. 341.

5) Scal. Medit. Exempl. III. p. 405. Womit zu vergl. De Orat. I. 16. p. 28. VIII, 12. p. 139. De Magnit. Pass. Cap. 65. p. 588. Beach

Aber der Glaube hat zugleich einen Keim der Ewigkeit in ſich, das heißt, ebenſowohl die Grundlage einer unzerſtörbaren ewigen Entwickelung des Geiſtes, dem er einwohnt, als einer unermeßlichen Fortwirkung und Fortpflanzung auf andere Gemüther. „Es iſt nicht zu verwundern", ſagt Weſſel [1]), „wenn der Glaube, der da iſt das Weſen zu hoffender Dinge, mit einem Senfkorn verglichen wird: weil das Weſen der zu hoffenden Dinge ein Reich iſt, und in Wahrheit ein Reich, alſo ein himmliſches Reich, ja das Reich Gottes; denn es hat ein Senfkorn und überhaupt jedes Saamenkorn, wenn es wahrhaft lebendig iſt, die Kraft, ſein Geſchlecht und ſeine urſprüngliche Art fortzupflanzen. Die Fortpflanzungskraft aber hat etwas Ewiges [2])... Ein einziges Senfkorn, wenn ſeine Fortpflanzungskraft nicht gehemmt und daſſelbe immer auf guten Boden geſäet würde, könnte, ehe hundert Jahre vergingen, Himmel und Erde erfüllen. Es iſt daher nicht zu verwundern, wenn der Herr Jeſus den Glauben der Heiligen mit einem Senfkorn vergleicht [3]); denn weil der Glaube der Heiligen lebendig iſt, ſo hat er eine ewige Fortpflanzungskraft und iſt befruchtet von einer unbegreiflichen Unendlichkeit [4])".

Weſſel kann ſich ſeiner ganzen Anſchauungsweiſe gemäß keinen andern als einen lebendigen Glauben denken, einen ſolchen, der zugleich ein höheres ſittliches Lebensprincip in dem Menſchen wird, der als das Band der Gemeinſchaft mit Gott und Chriſto den Menſchen von der Sünde reinigt und fortwährend heiligt. Wer aus Gott geboren iſt, ſündiget nicht; aus Gott geboren iſt aber, wer an die Erſcheinung des göttlichen Lebens in Chriſto voll Gnade und Wahrheit glaubt, denn durch den Glauben wohnt das menſchgewordene göttliche Wort ſelbſt

1) De Magnitud. Passion. Cap. 61. p. 578.

2) Sie ſchließt eine Ewigkeit in ſich — habet et foecunditas aeternitatem.

3) Matth. 17, 20. Vergl. Scal. Medit. Exempl. I. p. 350: Putasne, ut ex tantillo grano sinapis parvulae hujus meae fidei tantum aliquando fulgur erumpet?

4) . . . incomprehensibili quadam interim praegnat immensitate.

in ihm [1]). Indem Weſſel die Rechtfertigung [redacted] Menſchen auf den Glauben zurückführt, aber zugleich kei andern Glauben kennt, als den, der in der Liebe thätig iſt, ſich ihm der ſcheinbare Widerſpruch zwiſchen den A ſteln Paulus und Jacobus in eine bloße Verſchied heit auf, die von einer tiefer liegenden Geiſteseinheit ausg Er äußert ſich darüber auf folgende Weiſe [2]): „Wir glau daß der Menſch gerechtfertigt werde durch den Glauben an J Chriſtus ohne die Werke. Und: der Glaube ohne Werke todt. So lehren die Apoſtel Paulus und Jacobus verſchied aber nicht entgegengeſetzt. Gemeinſam iſt beiden die Überz gung, daß der durch den Glauben Gerechte des Lebens th haftig ſey; durch den Glauben aber, der in der Liebe thätig Denn durch Werke bewährt ſich der lebendige Körper, und w er dieſe nicht übt, ſo hält man ihn für todt. Und wenn Menſch gar keine Lebensthätigkeiten hätte in ſeinem Körper, da ſind Athem, Puls, Wärme des Herzens, ſo würde er geſtorben gelten. Aus dieſen Thätigkeiten erkennt man, daſ lebt; doch lebt er nicht durch dieſe Thätigkeiten [3]), ſondern du die Quelle dieſer Thätigkeiten lebt er, durch die Seele (anim die Lebenskraft). Und je mehrere, größere und edlere Thä keiten er aus ſich hervorzubringen ſtrebt, deſto mehr lebt er. W aber die Liebe die edelſte unter allen Thätigkeiten iſt, ſo iſt d höchſte Leben das des Liebenden, auch wenn er ſtille ſitzt u ruht, und nicht, wie Martha, in einem äußeren Werke beg fen iſt, ſondern nur ſieht und ſchmeckt, wie lieblich der Herr wie Maria, die doch das beſte Theil erwählt hat, das nicht v ihr genommen werden ſoll. Denn keine Pflichtleiſtung des L

1) De Caus. Incarnat. Cap. 3. p. 418.

2) De Magnitud. Passion. Cap. 45. p. 550 u. 551.

3) Dieß wendet Weſſel auch auf den Glauben an: er lebt in den Wer aber nicht durch die Werke. In der kleineren Schrift de Magnit. Pass. der Farrago rer. theol. p. 747. ſagt Weſſel: „Unſere guten Werke näh und ſtärken den Glauben, aber ſie beleben ihn nicht, ſondern ſie ſtärken d das Band des Lebens. Chriſtus allein und der Geiſt belebt uns und das Bl Chriſti heiligt uns."

benden gefällt dem Liebhaber, außer wenn ſie aus der Quelle der Liebe entſpringt. Die Liebe iſt alſo mehr als alle Pflichtleiſtungen. Weil aber die Quelle der Liebe der Glaube iſt, ſo iſt der Glaube auch wegen ſeines Erzeugniſſes angenehm." Nachdem nun Weſſel bemerkt, daß mit der Liebe als der Frucht des Glaubens auch Sehnſucht nach dem Gegenſtande deſſelben verbunden ſey, und daß durch dieſe Sehnſucht und den belebenden Einfluß der Gnade der Glaube ſelbſt immer wachſen müſſe, fährt er fort: „Und dieß ſind die Wirkungen, formale oder objective, von denen der Apoſtel Jacobus ſagt, daß, wenn ſie fehlen, der Glaube gänzlich unfruchtbar, ja gänzlich todt ſey. Die Meinung des Paulus aber widerſpricht dem nicht, ſondern empfiehlt und lehrt nur noch offener die Gnade Gottes. Wobei man auch wiſſen muß, daß es eine doppelte Gerechtigkeit gibt: eine eigene, welche vermöge der Geſetzmäßigkeit (Rechtſchaffenheit, ex rectitudine) und Reinheit des Handelnden nichts Misfälliges oder dem göttlichen Geſetze Unangemeſſenes an ſich finden läßt. Vermöge dieſer Gerechtigkeit ſind die Engel gerechtfertigt und wären die Menſchen gerechtfertigt worden, wenn ſie in der urſprünglichen Gerechtigkeit verblieben wären. Aber nachdem ſie durch die Übertretung von Verfall in Verfall gerathen ſind, iſt dem Menſchen eine ſolche Geſetzmäßigkeit und Reinheit der Werke unmöglich, ſo daß er alſo durch ſeine Werke nicht gottgefällig werden kann, und von ſolchen Werken ſagt Paulus, er halte dafür, daß der Menſch gerechtfertigt werde durch den Glauben an Jeſus Chriſtus ohne die Werke. Nicht als ob der Glaube des Glaubenden (der Glaube an ſich) ſo wohlgefällig wäre, daß er der Geſetzmäßigkeit und Reinheit der Engel gleich käme [1]),

1) Es iſt ſchon oben bemerkt, daß Weſſel dem Glauben keineswegs einen ſolchen objectiven Werth zuſchreibt, daß nun derſelbe wie etwas Verdienſtliches an die Stelle der Werke träte: der Glaube iſt ihm ganz im proteſtantiſchen Sinne nur das Organ zur Aufnahme des Heils. Hier kann aber noch bemerkt werden, daß Weſſel nicht nur den vollendeten und ganz erſtarkten Glauben gelten läßt, ſondern auch den beginnenden und den ſich noch entwickelnden auf ſeinen verſchiedenen Bildungsſtufen. Er ſagt de Magnit. Pass. in der Farrago p. 747: „Wer auch nur ſo weit an Chriſtum glaubt, daß er nichts

ſondern weil es Gott gefallen hat, den Glaubenden eine höh
Gerechtigkeit, Geſetzmäßigkeit und Reinheit zu ſchenken, als
der Engel iſt."

Mit dem Glauben bildet die Liebe ein untrennbares Ganz
Sie iſt ein weſentliches Moment in der Lehre von der Erlöſu
Rechtfertigung und Heiligung. Auf dieſen Punct kommt W
ſel von allen Seiten her zurück. Es iſt das Herz ſeiner ſam
men Geſinnung, die Seele ſeiner Theologie. Hier iſt Weſſ
indem er, wie wir im Vorhergehenden geſehen, das Paulini
ſche in keiner Weiſe verleugnet, weſentlich johanneiſch. Du
das Pauliniſche deutet er vorwärts auf die reformatoriſche Th
logie, durch das Johanneiſche hängt er rückwärts mit der myſt
lichen und namentlich mit dem großen Liebeslehrer, Thom
von Kempen, zuſammen.

Zur Erläuterung der Liebeslehre Weſſels ließen ſich u
zählige Stellen beibringen, aber da er gerade hier oft ins E

gegen Chriſtum thut, wenn auch ſein Glaube noch ſchwach iſt, der lebt, u
wenn er in dieſem Zuſtande von hier hinweggenommen wird, ſo wird er ſel
denn wir haben das Wort des Herrn bei Johannes nicht ſo obenhin zu nehm
wer nicht wider uns iſt, der iſt für uns." Weſſel legt überhaupt ſehr ein
hohen Werth auf den guten Willen, das aufrichtige Verlangen nach lebendig
Glauben und wahrer Heiligung, und ſpricht hierin Grundſätze einer geſitte
gen und freiſinnigen Duldſamkeit aus. Ausführlicher äußert er ſich über dies
Punct in der Abhandlung de Provid. Dei. p. 730—733. Hier preiſt er den
Mann ſelig, der einen guten Willen hat; ihm iſt ſchon Friede vom Himm
durch die Boten des Friedens verkündet; er fürchtet das Gericht nicht, denn
der gute Wille findet einen begütigten Richter und einen Erlöſer, ſelbſt noch
ehe der gute Wille da war. Nicht bloß der, welcher dem Rufe und der Füh
rung Gottes ſich ganz hingibt, gehört zum Volke Gottes, ſondern auch jen
welcher der Einladung und Leitung Gottes nicht widerſtrebt. Wer hört, gläubt
verlangt, der möchte doch ein guter Kämpfer ſeyn, und auch das wird ihm
ſchon als Kriegsdienſt angerechnet. Die Schrift ſagt zwar: niemand wird g
krönt, er kämpfe denn recht — oder: ſie ſollen Rechenſchaft geben von jed
unnützen Wort — aber dieß ſind mehr Ausſprüche des ſtrengen Rechts, im
Evangelium tritt dagegen die Erbarmung Gottes ein, ſo daß aller Ruhm
Gott gebührt, nicht uns; denn wenn wir durch unſere Verdienſte gerechtfer
würden, ſo würde uns von Rechts wegen der Preis ertheilt und uns gebü
der Ruhm.

he hinüberſtreift, wollen wir das Weſentliche kurz zuſam-
aſſen. Die Liebe iſt entweder zu denken als die urſprüngli-
ſchöpferiſche, göttliche [1]), oder als abgeleitete menſchliche [2]);
öttliche iſt ſie des Glaubens Erzeugerin, als menſchliche des
bens Erzeugniß. Der Glaube entſpringt aus der göttlichen
[3]): ſie in Chriſto erkennen, ihr vertrauen, ſich ihr ganz
ben heißt glauben; dieß ſchließt aber nothwendig auch Ge-
be [4]) und ein dadurch hervorgerufenes gottgeheiligtes Le-
ı ſich; darum iſt der Glaube erſt lebendig, wenn er durch
ebe zur That wird, und die Liebe iſt in ſolchem Sinne der
lpunct des ganzen chriſtlichen Lebens, ſelbſt erzeugt durch

) Weſſel gibt auf ähnliche Art, wie man die Exiſtenz Gottes zu bewei-
egt, einen Beweis, daß Gott die weſenhafte Liebe ſeyn müſſe. „Nichts
) ſehr verlangt und geliebt, als das Seyn. Nichts iſt ſo liebenswürdig,
Liebe. Nichts muß ſo ſehr geliebt werden, als Gott. Es iſt alſo noth-
, daß Gott die weſenhafte Liebe ſey. Denn es wäre widervernünftig,
das aufs höchſte geliebt werden müßte, was nicht auch das Liebenswür-
wäre; und es wäre unmöglich, daß etwas geliebt werden müßte und das
würdigſte ſeyn ſollte, wenn es nicht am meiſten liebte." De Orat. III,
76.

De Magnit. Pass. Cap. 78. p. 614.

) Die zuvorkommende und herablaſſende göttliche Liebe wird von Weſſel
zwei Parabeln dargeſtellt. In der einen de Magnit. Pass. Cap. 71.
—602. ſchildert er die von Gott entfremdeten Menſchen als elende blinde
, welche der Sohn eines erhabenen, gerechten und gütigen Königs, der
Vater vollkommen gleich iſt, in ſeinen Palaſt aufnimmt, pflegt, heilt
virthet, und von Stufe zu Stufe, je nach dem Wachsthum ihres Ver-
und ihrer Liebe, höherer Freuden theilhaftig macht, bis er die am
Fortgeſchrittenen ſogar eines vertrauteren Umganges würdigt. In der
ebendaſelbſt Cap. 72. p. 602—604. erſcheint der Sünder unter dem
ines mit guten Naturanlagen ausgeſtatteten, aber armen und rohen
ſohnes, deſſen ſich eine Königstochter mit ſolcher Liebe annimmt, daß
n ſelbſt unbekannt, ihn mit Wohlthaten überhäuft, und zuletzt, nach-
zu einem edleren Sinn und Leben herangebildet iſt, ihm ihren Anblick
t und die Zuſage einer künftigen noch innigeren Verbindung gibt, als
nterpfand er einſtweilen einen koſtbaren, mit einem reichen Karfunkel
ymbol der Liebe Scal. Medit. Exempl. I. p. 359.) geſchmückten, Ring
gt.

Scal. Medit. Exempl. I. p. 345.

den Glauben, der die göttliche Liebe aufnimmt und hinwieder Quelle alles Guten, was in der Geſinnung des Menſchen vo handen iſt und in Thaten hervortritt. Alles wahre Leben iſt der Liebe; wo ſie fehlt, iſt der Tod [1]). Es iſt aber nicht gen daß man überhaupt nur liebe, der Werth der Liebe beſtimmt nach dem Gegenſtande; der würdigſte, höchſte Gegenſtand d Liebe iſt Gott, und Gott zu lieben iſt dem, der ſich nicht ver blendet, nothwendig: denn er offenbart ſich uns als Liebe [2]), reicht uns das nährende Brod der Liebe [3]) dar in Chriſto, in Allem, was er ſprach und that, eine göttliche, belebende u begeiſternde Liebe bewährt hat: „Alles Leben," ſagt Weſſ „iſt in der Liebe, und zwar ſo ſehr, daß, wer nicht liebt, nicht mehr lebt, als ein Klotz. Die Liebe aber wird nicht durch die Liebe erquickt, ſondern auch erzeugt, geſtärkt, entz det und entflammt. Die Liebe nährt die Liebe. Die Liebe Brod für die Liebe. Alle Werke Chriſti, alle Lehren Chri alle Leiden Chriſti ſind Vorbilder der Liebe, Erregungs- und A reizungsmittel der Liebe, dienen zur Entzündung, Erquick Anfeuerung und Nahrung der Liebe." Die Liebe Chriſti hat d Höchſte geleiſtet, ſie muß alſo auch das Höchſte bewirken, ſie h die größte Hingebung entwickelt, ſie muß alſo auch die gröſ Anziehungskraft beſitzen [5]): wen ſie nicht bewegt, der iſt erſt ben, wen ſie nicht ergreift, der iſt ſtumpf, wen ſie nicht en zündet, der iſt kalt [6]). „Es iſt unmöglich, das häufig im Ge müthe zu bewegen, was dein Herr, dein Gott, dein Heila aus Liebe für dich gethan und geduldet hat, und nicht wieder lieben. Für ein kaltes Herz iſt die Betrachtung des Liebend und zwar die Betrachtung eines ſo Liebenden ein entzündend

1) De Magnit. Pass. Cap. 86. p. 634.

2) De Orat. VII, 9. p. 135. De Sacram. Eucharist. Cap. 7. p. 67

3) „Die Liebe iſt das Brod der Liebe; willſt du geliebt werden, ſo liebe De Orat. VIII, 10. p. 156.

4) De Orat. VIII, 6. p. 148.

5) De Magnit. Pass. Cap. 68. p. 592.

6) De Orat. VII, 9. p. 135. und de Sacram. Eucharist. Cap. 7 p. 672.

ſeiner, das zur Gegenliebe zwingt; er mag wollen oder nicht, wer die Liebe und den Liebeseifer dieſes Liebenden erwägt und betrachtet, der wird ihn wieder lieben [1]." Chriſtus iſt unſer Freund nur, wenn wir ihn wieder lieben, denn zur Freundſchaft gehört Gegenſeitigkeit; die einſeitige Liebe hat für den, der geliebt wird, vielmehr etwas Drückendes [2]. Aber es genügt hier auch nicht eine halbe, kühle, gemäßigte Liebe, ſondern nur eine ganze, feurige, volle und entſchiedene. Weſſel verwirft überhaupt das Halbe und verlangt das Ganze und Volle [3], hier aber ganz beſonders. Eine kalte Liebe iſt ihm keine Liebe, ſie kann etwa Wohlwollen oder Gunſt genannt werden, aber Liebe und Freundſchaft iſt es nicht [4]. Die Liebe zu Gott und Chriſto muß, ihres Gegenſtandes würdig, der Größe und Erhabenheit der göttlichen Liebe entſprechen, und dieß thut ſie nur, wenn ſie auch Großes hervorbringt. Die wahre Liebe kennt kein Maaß; ſie wirkt Großes, ſonſt iſt es keine Liebe [5]; ſie bekümmert ſich nicht um gewöhnliche Dinge; ſie fürchtet nicht die, welche den Leib tödten, ja nicht einmal den, der die Seele verderben kann, weil ſie ihn liebt und nur ſeinen Willen will [6]. Dieſe Liebe iſt aber auch durchaus frei von Selbſtſucht, ſie geht nicht, wie die eigennützige ſinnliche Liebe, bei getäuſchter Hoffnung in Haß über, ſondern ſie iſt rein, ſtandhaft, in ſtetem Wachsthume begriffen, ſie iſt eine läuternde Kraft und befreit das Gemüth von falſchen Phantaſien und Gedanken, ſie verklärt und befeſtigt die Seele [7], ſie befähigt zum Eintritt in das Himmelreich, ja ſie iſt in ſich ſelbſt ſchon die höchſte, ewige Seligkeit [8]. Ohne Liebe keine

1) De Sacram. Eucharist. Cap 1. p. 659.

2) De Magnit. Pass. Cap. 75. p. 608.

3) So ſagt er de Magnit. Pass. Cap. 84. p. 631: Nesciunt homines, quid sit esse perfectum Christianum. Imperfectus Christianus non adhuc christianus, quanto nescit.

4) De Magnit. Pass. Cap. 75. p. 609.

5) De Magnit. Pass. Cap. 81. p. 624. Cap. 83. p. 628.

6) De Magnit. Pass. Cap. 81. p. 619.

7) De Orat. I, 2. p. 6. Scal. Medit. I, 14. p. 213.

8) De Magnit. Pass. Cap. 80. p. 618.

Theilnahme am Himmelreich, welches ja die, vom Könige d Liebe geſtiftete, Gemeinſchaft der Bruderliebe iſt [1]); nicht beſtimmt ſich nach dem Maaße der Liebe für jeden die Stufe, er in dieſem Reich einnimmt [2]).

Die göttliche Liebe in Chriſto bildet indeß nur einen Th ſeiner erlöſenden Einwirkung; es iſt zugleich die ganze Er ſcheinung ſeines Lebens, in der ſich das Göttliche offe bart, und aus deren lebendiger Anſchauung es in unſer Le übergehen ſoll [3]). In Chriſto wohnte die Fülle des göttlich Lebens und aus dieſer Fülle ſchöpfen wir Alle durch liebend Anſchauung und thätige Nachbildung ſeines reinen und erhab nen Vorbildes, durch Aufnahme ſeines Geiſtes in unſer In neres; ja es iſt dieß der einzige Weg, zur wahren Weish Liebe und Seligkeit zu gelangen [4]). Unſer eigenes flüchtig Leben iſt nur eine dürftige und geringe Sache, es iſt dürr, u fruchtbar und gleichſam ein hinſchwindender Dunſt, wenn e nicht zwiſchen zwei Leben von großer und herrlicher Art in die Mitte geſtellt und durch dieſelben erhoben und veredelt wird. Das eine iſt das ſelige Leben, auf das wir hoffen, das andere das Leben Chriſti unſeres Königs, Prieſters und Propheten, welches uns zum Troſt erſchienen iſt [5]). Sein Leben iſt groß und heilig vor Gott; es wird aber jedem gegeben, ſoweit er ſich durch Betrachtung, Verehrung und Liebe damit verbindet [6]), und ſo

1) De Magnit. Pass. Cap. 78. p. 615.

2) Scal. Medit. Exempl. I. p. 355 u. 356, wo es unter andern heißt: In regno tuo quisque tanto sublimior, quanto amantior, ubi omnes regnicolae meri sunt fratrum propter regem amatores. Schöne Theſen über das Weſen der chriſtlichen Liebe finden ſich auch de Magnit. Pass. Cap. 38 p. 534 — 536.

3) Dominus Jesus et imago Dei nobis est, et exemplar nobis ad Deum. Scal. Medit. Exempl. II. p. 367.

4) . . . ad perfectam sapientiam, gloriam et charitatem nobis nulla vera via est, nisi per sapientiam, gloriam et charitatem, quam Dominus Jesus in carne monstravit. De Sacram. Eucharist. Cap. 28. p. 704. Womit zu vergl. Scal. Medit. Exempl. I. p. 331.

5) De Caus. Incarnat. Cap. 1. p. 414.

6) Ebendaſelbſt S. 415.

weit es ihm gegeben wird, wird jeder wahrhaft belebt und beſeligt[1]). Ja es entwickelt ſich auf dieſe Weiſe das ſchönſte Wechſelverhältniß zwiſchen dem Erlöſer und den Erlöſten; die Letzteren empfangen nicht bloß von Chriſto, ſondern ſie geben ihm auch, aber freilich nur das urſprünglich von ihm Hervorgerufene. Chriſtus erfreut ſich an der Liebe, die von ihm entzündet iſt und, was er den Menſchen zu ihrer geiſtigen Nahrung mitgetheilt, das nimmt er von ihnen wieder zu ſeiner eigenen Erquickung. So

1) Welches Gewicht Weſſel auf die liebevolle Betrachtung des Lebens und Wirkens Jeſu lege, erſieht man daraus, daß er nicht nur in ſeinen einzelnen Schriften immer wieder auf dieſen Punct zurückkommt, ſondern auch mehrere Abhandlungen geſchrieben hat, die ſich ausſchließlich mit dieſem Gegenſtande beſchäftigen und das Grundthema zum Theil mit denſelben Worten wiederhohlen. Die Abhandlung de Causis, mysteriis et effectibus dominicae passionis und die Weſen De Magnitudine passionis, welche in die Farrago rerum theolog. aufgenommen ſind, ſtimmen ſo ſehr mit den Schriften de Causis incarnationis und de Magnitud. passionis überein, daß es nicht nöthig iſt, beſondere Auszüge daraus mitzutheilen. Ich beſchränke mich hier auf Weniges. Weſſel zeigt, daß das Wort Gottes in Chriſto darum Menſch geworden, um den Menſchen wieder das rechte, lebendige Vertrauen einzuflößen: „Denn wer weiß es nicht, wie ein Armer, wenn er in der Nähe eines reichen, mächtigen, menſchenfreundlichen, freigebigen, erbarmungsvollen Mannes wohnt, wie er daraus Vertrauen ſchöpft, daß ſeiner Bedrängniß ſtets abgeholfen werde. Nun, wir ſind die Nächſten unſeres Herrn Chriſti, er muß uns lieben, und wahrhaftig er liebt uns, wie ſich ſelbſt.“ Dann entwickelt Weſſel beſonders die Wichtigkeit und Kraft der Erkenntniß und ſteten Betrachtung des Lebens Chriſti. Weil dieſes Leben ſo erhaben und heilig iſt, ſo geht es in dem Grade auf uns über, als wir uns durch Verehrung und Liebe mit Chriſto vereinigen. Chriſtus theilt ſein Leben denen mit, die an ihn glauben. Sein Name muß in uns über Alles erhöht werden; dieß geſchieht aber nur durch die vollkommenſte Liebe, gegen welche alles Übrige zurückſteht. Chriſtus iſt unſer Vorbild, das erhöht iſt von der Erde; wer nach ihm blickt, wird auch erhöht und bekommt die rechte Richtung. Die Liebe Jeſu iſt ein verzehrendes Feuer, mit ihr kann kein Gemüth zuſammen beſtehen, welches kalt und ohne Feuer iſt. Zu Jeſu kommt niemand außer durch Jeſum und nach der Regel Jeſu. Der richtige Weg aber iſt lebendiger Glaube. Anderwärts bemerkt Weſſel auch, daß das Leben Chriſti nur inſofern einen wirklich vorbildlichen Character habe, als es auch nachgeahmt werde. Ein Beiſpiel ohne Nachahmung iſt zwecklos, todt und unfruchtbar. Scal. Medit. Exempl. I. p. 334. Exempl. II. p. 371. Auch hier ein wichtiger Punct des Zuſammenhangs zwiſchen Weſſel und Thomas von Kempen.

entſteht ein Spiel der göttlichen Kräfte, ein Kreislauf des Gebens und Nehmens, des Wohlthuns und der Dankbarkeit, der Liebe und Gegenliebe, der in Ewigkeit fortgeht. „Aus der Fülle," ſagt Weſſel [1]), „empfangen alle Glieder, die im Himmel und die auf der Erde ſind. Er gibt und nimmt, und, was er ſelbſt gibt, empfängt er auch wieder. Und das iſt auch im Weinberge des Herrn nicht ſchwer; denn auf dem geiſtigen Gebiete wird die gute Handlung ergänzt und vollendet durch die von ihr hervorgerufene Gegenwirkung (durch ihren Reflex [2]), daß, wer in Liebe gibt, ebenderſelbe ſich auch wohlwollend an der Liebe erfreut. Zuerſt ſäet und pflanzet er, dann erntet er. Zuerſt weidet er die Heerde, dann genießt er als der Erſte von ihrer Milch. So kehren alle Ströme zu ihrem Urſprunge zurück, um mit ſie aufs neue reichlicher ausfließen. Selig iſt jener Kreislauf in den Strömen des inneren Lebens, ſo daß das, was durch die Gabe Gottes ausgefloſſen iſt, durch Bekenntniß, Dankbarkeit, treue Liebe und reine Gerechtigkeit wieder zurückfließt."

Dieſe Heranbildung des Menſchen zur vollkommenen Liebe, ſeine Heiligung geſchieht aber nicht anders, als durch den Geiſt Gottes. Diejenigen, welche nicht durch ſich ſelbſt ſind, vermögen auch nicht bloß durch ſich ſelbſt zu lieben; eine heilige Liebe entſteht in ihnen nur durch göttliche Wirkung [3]). Gott kommt dem von ihm Abgewendeten zuvor, wie viel mehr wird er ſeinen Geiſt dem ihm Zugewendeten mittheilen [4]). Nur die ſind ja auch Söhne Gottes, die den Geiſt des Sohnes empfangen haben; durch dieſen Geiſt werden ſie Gott angenehm ſeyn, den Willen Gottes vollbringen, den Dienſt Gottes üben, nicht ſowohl ſie ſelbſt, als vielmehr der Geiſt Gottes in ihnen [5]). Auf

1) De Magnit. Pass. Cap. 17. p. 486.

2) . . . in intelligibili regione rectum actum reflexus integrat et perficit.

3) De Orat. IX, 4. p. 162.

4) Scal. Medit. Exempl. I. p. 341.

5) Scal. Medit. Exempl. III. p. 405. Womit zu vergl. De Orat. I. 16. p. 28. VIII, 12. p. 139. De Magnit. Pass. Cap. 65. p. 588. Benedi

dieſe Weiſe aber wird der Menſch immer mehr in das Bild Gottes umgewandelt, er wird aufs innigſte mit Gott vereinigt und ſelbſt vergöttlicht. Zur Bezeichnung dieſer höchſten Stufe der Heiligung gebraucht Weſſel die Bilder der myſtiſchen Theologie[1]). Zwar will er nicht gerade die hier gewöhnlichen Ausdrücke von „Abtödtung und Vernichtung ſeiner ſelbſt" entſchieden billigen, aber er preiſt als den Gipfel des frommen Lebens „ein Schweigen, eine Stille vor Gott, welche nur die andere Seite iſt von der tiefſten Bewunderung der Unbegreiflichkeit Gottes[2])," ꝛc gebraucht zur Darſtellung der innerſten Lebensgemeinſchaft mit Gott ſehr oft und gern das Bild des Brautſtandes und der Ehe[3]), er bezeichnet endlich die vollendete Heiligung ſelbſt als ein Gottwerden[4]); womit er natürlich nicht ein pantheiſtiſches Übergehen in die Subſtanz Gottes, ſondern nur die geheimnißvoll innigſte Vereinigung oder das bezeichnen will, was er anderwärts ſo ausdrückt: „Der Fromme wird zuletzt dahin gelangen, wo er als das wiedergeborene und gereinigte Bild Gottes der ſeligſten Vereinigung mit Gott genießt, und wo weder der Menſch, noch der Engel etwas iſt, ſondern nur die neue Creatur in Chriſto[5])." Dahin erhebt ſich der Menſch in dem Grade, als die Sünde in ihm ab-[6]) und die Liebe zunimmt[7]), und wenn die Sünde ganz vernichtet und die Liebe vollendet iſt, dann

---

kann hierbei werden, daß Weſſel auch eine Einwirkung guter und böſer Engel auf die ſittliche Entwickelung des Menſchen annimmt. De Orat. X, 5. u. 6. p. 178 u. 179.

1) Er erkennt auch, im Bewußtſeyn der Schranken unſerer Erkenntniß, ſo lange wir im Glauben wandeln, eine ächte myſtiſche Theologie an. De Magnit. Pass. Cap. 33. p. 519.

2) De Orat. I, 12. p. 22. 23.

3) Scal. Medit. II, 22. p. 220. De Magnit. Passion. Cap. 68. p. 592. Cap. 70. p. 599. Cap. 88. p. 638 u. 639. Scal. Medit. Exempl. III. p. 394 u. 406.

4) Scal. Medit. Exempl. III. p. 405 u. 406.

5) De Caus. Incarnat. Cap. 16. p. 450.

6) De Magnit. Pass. Cap. 58. p. 573.

7) Scal. Medit. Exempl. III. p. 406.

tritt er ein in das Himmelreich, das Reich, „welches frei ist
Tode, von Schwachheit, Sclaverei, Eitelkeit, Vergänglich
Unfruchtbarkeit und Gemeinheit, das Reich des Lebens,
Stärke, der Fülle, der Sicherheit, der Erlösung und Frei
der Wahrheit, Reinheit und Fruchtbarkeit [1])."

In allen diesen Puncten zeigt sich Wessel als Zögling
mystischen Schule, welche im Christenthum das innere
ben und als dessen Mittelpunct die Liebe hervorhob; er
sich insbesondere in der Lehre von der Aneignung und Nach
mung des Lebens Christi als Zögling des Thomas
Kempen. Doch nicht ohne Fortschritt. Und zwar ist d
Fortschritt vornehmlich in drei Puncten wahrnehmbar. Erst
Wessel macht neben dem Subjectiven der inneren Lebens
theilung auch das Objective der Erlösungs- und Versöhnu
that Christi entschiedener geltend; zweitens: er stellt eben
halb dasjenige Moment des christlichen Lebens, in welchem
ursprüngliche Aneignungskraft der in Christo gegebenen Erlö
ruht, den Glauben, mehr in den Vordergrund und betrachtet
bestimmter nicht nur als nothwendige Ergänzung, sondern
als eigentliche Quelle der Liebe; drittens: er faßt die Lehre
der Nachahmung Christi in Glauben und Liebe großarti
freier und innerlicher, indem er nicht sowohl, wie es noch
Thomas vielfach geschieht, an Einzelnheiten und Äußerlichke
des Lebens Christi sich hält, sondern überall nur das Gesam
bild Christi und den von demselben ausgehenden wesenhaften G
vor Augen hat. Gerade in diesen Puncten aber bildet er
gleich einen näheren Übergang zur reformatorischen Theo
gie, deren Eigenthümlichkeit in Vergleich mit der Mystik ja
rin bestand, daß sie in der Soteriologie neben dem Subjectiv
auch das Objective, den in sich selbst ruhenden absoluten We
des Thuns und Leidens Christi, entschiedener zum Bewu
seyn brachte; daß sie in der Aneignung der Erlösung den Gla
ben kräftig in den Mittelpunct stellte; und daß sie in der Nac

1) De Orat. VII, 10. p. 124. Womit zu vergleichen die erhabene Sch
derung künftiger Seligkeit in der Scal. Medit. Exempl. III. p. 406.

bildung des Lebens Chriſti von allen jenen Einzelnheiten und äußerlichkeiten, auf welche, wie z. B. Armuth, Eheloſigkeit und ergleichen, das aſcetiſche und mönchiſche Mittelalter ein ſo großes Gewicht gelegt hatte, hinweg auf das Geſammtbild Chriſti und eſſen innerſten Geiſt hinführte.

Bisher haben wir es nur mit dem Individuum in ſeinem Verältniſſe zu dem in Chriſto gegebenen Heile zu thun gehabt. Für ie lebendige Fortpflanzung dieſes Heils iſt jedoch auch eine Geeinſchaft geſtiftet, durch die es als ein ſtets gegenwärtiges immer ieder friſch vermittelt wird, die Kirche, und dieſe Kirche hat ieder, von Chriſto und den Apoſteln her, eigenthümliche Anhalten für die ſtete Lebendigerhaltung des Heiles getroffen. Hiermit thut ſich uns ein neuer Cyclus von Lehren auf und dieſe, als ür das Mittelalter, wie für den Übergang in die Reformation, icht minder wichtig haben wir ſofort ausführlich zu betrachten.

Drittes Hauptſtück.

Die Lehre von der Gemeinſchaft und den Mitteln des Heils.

1) Von der Kirche als Gemeinſchaft des Heils.

Wie in der Reformation, dem Hervortreten der bisher zurückgedrängten ſubjectiven Richtung gemäß, die Soteriologie der Mittelpunct von Allem wird, ſo war es im Mittelalter, der einſeitig objectiven Richtung entſprechend, das Inſtitut der Kirche, welches wir als die Achſe bezeichnen dürfen, um die ſich die Entwickelung der europäiſchen Menſchheit von Gregor VII. an bis zur Reformation bewegte. Die Kirche iſt das objectiv gewordene Chriſtenthum und in dieſer Bedeutung, da der chriſtliche Geiſt zu ſeiner Selbſt- und Reinerhaltung auch eine conſiſtente äußere Macht bilden muß, zu jeder Zeit nothwendig; aber ſie kann auch, gerade vermöge ihres objectiven Characters, hemmend und gefährlich werden, wenn ſie die ihr gewordene Macht

nicht, wie ſich gebührt, auf die Erhaltung des chriſtlichen Geiſtes, ſondern, in die Sphäre des Staates übergreifend, auf äußere Zwecke wendet, und, was damit zuſammenhängt, in ausſchließlichem Intereſſe für ihren objectiven Machtbeſtand, das Recht der Subjectivität verkennt und die freie Lebensentwicklung hemmt oder gewaltſam niederdrückt. Dieſer Zuſtand war im Mittelalter in ſteigendem Maaße wirklich eingetreten: die lebendige Einheit, die eine freie Mannichfaltigkeit der Glieder nicht nur duldet, ſondern ſelbſt fordert, war in mechaniſche, ſtarre Uniformität übergegangen, und die Kirche, während ſie es nicht Wort haben wollte, „nach Blut zu dürſten," hatte doch, um dieſe Uniformität zu erzwingen, Ströme edlen Blutes vergoſſen. Eine Reaction dagegen von Seiten des freien chriſtlichen Geiſtes konnte nicht ausbleiben; ſie zieht ſich durch das ganze Mittelalter hindurch, bis ſie in der Reformation zur mächtigen That und zum herrſchenden Princip wird.

Beides, die mittelalterliche Geſtaltung der Kirche und die reformatoriſche Reaction dagegen, war zunächſt mehr eine Sache des Lebens, als der Lehre; die Kirche ſowohl, als der Widerſpruch gegen ſie bethätigte ſich factiſch, ohne ſich erſt von der Schule das Recht dazu demonſtriren zu laſſen; aber auf die Praxis folgt doch überall und folgte auch hier die Theorie, um dieſelbe zu begründen. Die Hauptgrundlage der mittelalterlichen Lehre von der Kirche war einerſeits die Identification der zeitlichen Erſcheinung der Kirche mit ihrer Idee und andrerſeits die Anerkennung der Nothwendigkeit eines abgeſonderten, herrſchenden Prieſterſtandes. Jenes, wie dieſes hatte ſeine Wurzeln ſchon im chriſtlichen Alterthum, aber zur vollen Ausbildung kam beides erſt in romaniſch-germaniſchen Mittelalter. Hier wurde als die Kirche, außer welcher kein Heil ſey, die ſichtbare katholiſche mit allen ihren feſtgegliederten Ordnungen und Beſtimmungen hingeſtellt, es wurde als die eigentliche Subſtanz, als der lenkende Geiſt dieſer Kirche das Prieſterthum und als deſſen nothwendiger Gipfel- und Einheitspunct das Papſtthum geltend gemacht, welches, in Alles überragender Vollmacht göttlicher Stellvertretung, zwi-

schwerter [1]) handhabe, das geistliche und weltliche, das eine mittelbar in der Kirche, das andere mittelbar durch die weltliche Obrigkeit, aber doch immer für die Kirche. Gegen diese, derzeit mehr behauptete, als bewiesene Lehre erhob sich der reformatorische Geist mit der Tendenz, den Unterschied zwischen Idee und Wirklichkeit der Kirche wieder ins Bewußtseyn zu rufen, das Wesen der Kirche auf ihren ursprünglichen Geist zurückzuführen, die Wahrheit der Priesteridee von den falschen Zusätzen zu reinigen, und die Unhaltbarkeit der Grundlagen des Papstthums nachzuweisen. Dieß finden wir in verschiedener Gestalt bei den Waldensern, bei Wikliffe, Huß, Savonarola und Laurentius Valla; auch Wessel konnte hier nicht zurückbleiben.

Wessel hatte im ganzen Laufe seines bewegten Lebens für Verbesserung des kirchlichen Lebens gewirkt, seine wichtigsten Aufsätze beziehen sich auf die Einrichtungen und Bedürfnisse der Kirche, besonders auf das Kirchenregiment: wir haben also hier eine reiche Ausbeute zu erwarten. Dabei sind besonders zu berücksichtigen die in der Farrago Rerum Theologicarum vereinigten Abhandlungen: de Dignitate et Potestate Ecclesiastica, de Sacramento Poenitentiae, de Communione Sanctorum seu Thesauro Ecclesiae, de Purgatorio, und die nicht in der Farrago befindliche Abhandlung de Sacramento Eucharistiae. Hieraus entnehmen wir zunächst folgende Grundgedanken Wessels über das Wesen der Kirche.

Einen bestimmt begränzten Begriff von Kirche stellt zwar Wessel selbst nicht auf, wenn wir aber seine zerstreuten Aeußerungen zusammenfassen, so ist ihm Kirche die von Gott gestiftete und von ihm allein Gesetze empfangende, auf gegenseitiger Liebe und lebendigem Glauben an das Evangelium beruhende, Gemeinschaft der Heiligen (d. h. der in der Heiligung Begriffenen und der schon Vollendeten) unter ihrem einen wahren Oberhaupte Christus. Die einzelnen Bestandtheile die-

1) Über den Ursprung des Bildes von den zwei Schwertern siehe Grimm Wessels Bescheidenheit, Göttingen 1834. Einl. S. 57, und in der Lehre Hagenbachs Dogmengeschichte II, 1. S. 192.

Buch. Zweiter Th
Gott gefallen hat
Geſetzmäßigkeit und

Glauben bildet die L
entliches Moment ir
und Heiligung. A
eiten her zurück.
, die Seele ſeiner
wir im Vorhergehen
Weiſe verleugnet, weſ
deutet er vorwärts
s Johanneiſche häng
entlich mit dem gr
, zuſammen.
terung der Liebes
beibringen, aber

t, wenn auch ſein Gla
Zuſtande von hier hinn
s Wort des Herrn bei J
s iſt, der iſt für uns.'
en guten Willen, das
r Heiligung, und ſpr
Duldſamkeit aus. A
ndlung de Provid. De
inen guten Willen hat
s Friedens verkündet;
et einen begütigten G
da war. Nicht bloß
inz hingibt, gehört
ig und Leitung Gotte
te doch ein guter
iſt angerechnet. D
enn recht — oder:
aber dieß ſind me
gegen die Erbarm
t uns; denn wenn
uns von Rechts n

gemacht, daß er zeigt, wie das lebendige Band ihrer Glieder nicht eine äußere Glaubensautorität, ſondern gegenſeitige Liebe iſt; nicht dazu ſind die Chriſten verpflichtet, daß einer dem andern glaube, ſondern daß jeder den andern liebe. „Nicht durch das Band des Glaubens [1]) hat Gott die Gemeinſchaft der Menſchen verbunden, ſo daß nothwendig einer dem andern glauben ſoll, das ſey wahr, was der andere verſichert; ſondern er hat ſie verbunden durch Liebe, ſo daß nothwendigerweiſe der eine verpflichtet iſt, den andern zu lieben, auch den Sünder, obwohl er nicht genöthigt iſt, einem zu glauben, ſelbſt wenn er die Wahrheit ſagt. Denn es kann ein gegründeter Argwohn vorhanden ſeyn, ſo daß ich nicht glaube ſelbſt dem Geliebten und Liebenden und die Wahrheit Sprechenden; denn niemand weiß, was in dem Menſchen iſt... Da man alſo nicht genöthigt iſt, überhaupt einem Menſchen zu glauben, ſo iſt man es auch nicht in Beziehung auf den Papſt; denn unſer Glaube wäre ſehr ſchwankend, wenn man dem glauben müßte, der ſelbſt oft irrt, wie man in und aus den Decretalen darthun kann... Man iſt auch gegen den Papſt nur verpflichtet, ihn zu lieben, zu verehren und ihm zu gehorchen, wenn er ſein Amt recht verwaltet."

Weſſel hält die Einheit der Kirche feſt, aber dieſe Ein-

ſonders auch der ungeheure Reichthum und Güterbeſitz. Im Gegenſatz dagegen erkennt Weſſel die Innerlichkeit der Kirche auch dadurch an, daß er den Güterbeſitz derſelben als etwas an und für ſich Indifferentes betrachtet, welches wohlthätig und nachtheilig werden kann, je nachdem der Geiſt der Kirche iſt. Weſſel ſagt de Potest. eccles. p. 751: „Es iſt gut, daß die Kirche Reichthümer und weltliche Macht beſitze, und es wäre beſſer, wenn ſie noch mehr beſäße: denn es iſt gut, viel Gutes zu vermögen, und beſſer, noch mehreres. Aber es iſt auch ſchlimm, daß die Kirche viele Reichthümer und weltliche Macht hat, nicht bloß, weil ſie deßhalb Böſes zu thun vermag, ſondern auch, weil ſie deßhalb wirklich viel Böſes thut."

1) De Sacram. Poenit. Opp. p. 780. Unter Glaube verſteht Weſſel hier nicht das ſittliche Vertrauen, welches er allerdings als die Grundlage aller menſchlichen Gemeinſchaft anſieht, ſondern das Fürwahrhalten ſolcher Lehrſätze, die ein Anderer aufgeſtellt hat.

heit iſt ihm ebenfalls eine innerliche, beruhend auf wahrer
ſtesgemeinſchaft, ausgehend von der Verbindung mit dem
ſichtbaren Oberhaupte Chriſtus und nicht gebunden an die
tität des ſichtbaren Oberhauptes. „Man muß eine kat
liſche Kirche bekennen," ſagt er [1]), „aber dieſe Einheit
in die Einheit des Glaubens und des (himmliſchen) Haupt
die Einheit des Eckſteines (Chriſti), nicht aber in die
Petri als des Lenkers (directoris) der Kirche oder ſeines
folgers. Denn was konnte Petrus, da er in Italien war,
ders als beten für die, welche unter den Indiern in Gefa
Verſuchung und Verfolgung ſtanden, wiewohl er etwas
vermochte als ſeine Nachfolger? Oder was unter den
ſten Verfolgungen wider die Irrlehrer in verſchiedenen
der Welt? Welche Decrete oder allgemeine Concilien
die Kirche in dieſer abgeleiteten Einheit [2]) zuſammenhalten?
iſt alſo bloß die urſprüngliche Einheit [3]) unter dem einen
haftigen Haupte, was das apoſtoliſche Symbol andeutet.
tiges Tages iſt ja das Evangelium bis an die Gränzen
Erde verbreitet, und es werden Chriſten gefunden jenſeits
Hyperboreer, Indier und Scythen, denen keine Beſchlüſſe
Papſtes oder unſerer allgemeinen Concilien zu Conſtanz
Baſel bekannt werden können, und nichts deſto weniger bild
ſie mit uns in der Einheit des Glaubens, der Frömmigkeit
der wahren Liebe eine katholiſche und apoſtoliſche Kirche, wo
ſie auch nicht wiſſen ſollten, daß es eine Stadt Rom oder ei
römiſchen Biſchof gibt."

Die Kirche, welche Chriſtum zum Oberhaupte hat, k
nur auf das Evangelium gegründet ſeyn; das Ev
gelium iſt aber eine göttliche Lehre: alſo verehrt die w
Kirche nur Gott als Geſetzgeber, eine menſchliche Geſetzge
in Sachen des Glaubens erkennt ſie nicht an. Das Eva

1) De Sacram. Poenit. Opp. p. 779 u. 780.

2) . . . in unitate hac secunda, in der untergeordneten, secun
d. h. nach dem Zuſammenhang: in der äußerlichen Einheit.

3) . . . prima unitas d. h. die innerliche, geiſtige.

kum bildet die Grundlage aller Autorität in der Kirche; nur ſo weit die Kirchenhäupter auf dieſe Grundlage ſich ſtützen, ſind die Untergebenen verpflichtet, ihnen zu gehorchen. Der Weg, den Weſſel dem Chriſten vorzeichnet, geht nicht mit Auguſtin durch die Kirche zum Evangelium, ſondern mit den Reformatoren durch das Evangelium zur Kirche. „Um Gottes willen," ſagt er [1]), „glauben wir dem Evangelium und um des Evangeliums willen der Kirche und dem Papſte, nicht aber dem Evangelium um der Kirche willen". Hier iſt wieder ein Hauptpunct, wo ſich Katholicismus und Proteſtantismus ſcheiden und Weſſel durchaus als Proteſtant erſcheint. Der weſentlich katholiſche Standpunct iſt ausgeſprochen in den bekannten Worten Auguſtins: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich das Anſehen der katholiſchen Kirche nicht dazu bewöge [2])." Dieſen

1) De Potest. eccl. Opp. p. 759.

2) Die Stelle Auguſtins findet ſich in der Schrift Contra Epistolam Manichaei, quam vocant Fundamenti. Cap. 6. Opp. Tom. VIII. p. 111. ed. Bened. Auguſtin beſtreitet zunächſt die apoſtoliſche Würde und Sendung des Manes und ſagt: „Ich frage, wer iſt denn der Manichäus (Manes)? Ihr werdet mir antworten: ein Apoſtel Chriſti. Ich glaube es aber nicht. Nun wirſt du ſchon nicht wiſſen, was du ſagen oder thun ſollſt. Du wirſt mir vielleicht das Evangelium leſen und daraus einen Beweis für die Perſon des Manes führen. Wenn du aber Einen fändeſt, der dem Evangelium noch nicht glaubt, was würdeſt du thun, wenn er dir ſagte: ich glaube nicht. Ich wahrlich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich das Anſehn der katholiſchen Kirche nicht dazu bewöge (ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas). Wenn ich nun denen gefolgt bin, die mir ſagten: glaube dem Evangelium! warum ſollte ich denſelben nicht folgen, wenn ſie mir ſagen: glaube den Manichäern nicht!" Bei der richtigen Würdigung dieſer Stelle iſt zwar allerdings nicht zu überſehen, daß ſie keineswegs den ausdrücklichen Zweck hat, die Überzeugung Auguſtins von dem Verhältniß zwiſchen Kirche und Evangelium auszuſprechen, ſondern nur im Verfolg einer dialectiſchen Beweisführung gelegentlich vorkommt; auch daß ſie zunächſt auf den Anfang des Glaubens, auf die erſte Gründung deſſelben im Gemüthe ſich bezieht; aber wenn wir die ganze theologiſche und kirchliche Stellung Auguſtins namentlich den Manichäern und überhaupt den Häretikern gegenüber berückſichtigen, ſo iſt doch kaum zu bezweifeln, daß er der Kirche als einer in ſich einigen und katholiſchen auch im Allgemeinen ein Principat vor der

Grundſatz, inſofern er die Autorität der Schrift abhängig [redacted] von der Autorität der Kirche, beſtreitet Weſſel direct, indem [redacted] den gerade entgegengeſetzten (proteſtantiſchen) aufſtellt, daß [redacted] Kirche ihre Autorität nur ſchöpfe aus dem Evangelium; er beſtr[redacted] tet ihn aber auch indirect, indem er ihm, wie auch ſpäter [redacted] Bucer und andere evangeliſche Theologen, eine von der gewöhn[redacted] lichen abweichende Deutung gibt, nämlich die, daß ſich der [redacted] ſpruch Auguſtins nur beziehe auf den Anfang des Glaubens, nicht auf das permanente Verhältniß zwiſchen Kirche und Evangelium; wer den Urſprung ſeines Glaubens an die Schrift leite der Kirchenvater von der katholiſchen Kirche ab, im Allgemeinen aber wolle er der Kirche keinen Vorzug vor dem Evangelium geben [1]).

Schrift einräumte; er hatte mit andern älteren Kirchenlehrern erkannt, daß bloß auf dem Grunde der Schrift die Häretiker, die ſich darauf auch beriefen, nicht erfolgreich bekämpft werden könnten und nahm daher eine andere, wie ihm ſchien, höhere und feſtere Autorität zu Hülfe. Daß aber der Satz nicht nothwendig dadurch, daß er von einem großen Kirchenlehrer ausgeſprochen iſt, auch zur Wahrheit wird, bedarf wohl nicht geſagt zu werden. Vergl. die Abhandlung von Lücke über die auguſtiniſche Stelle in der von ihm und Gieſeler herausgeg. Zeitſchrift für evangeliſche Chriſten. Heft 1. S. 52. Auch war Auguſtin in ſeinem Princip ſelbſt nicht conſequent, denn wie gegen die Manichäer die katholiſche Kirche, ſo macht er gegen die Donatiſten die Schrift als höchſte entſcheidende Inſtanz geltend. S. Neanders Kirchengeſch. B. II. Abtheil. 1. S. 437 u. 438.

1) Dieſe Erklärung findet ſich an mehrern Stellen, z. B. de Indulgent. Cap. 9. p. 893. u. de Potest. eccles. p. 759. Am erſteren Orte ſagt Weſſel: „Übrigens beweiſt jenes Wort Auguſtins vom Evangelium und von der Kirche nicht mehr, als es enthält; es dient zur Bezeichnung des Urſprungs, nicht zur Vergleichung (es bezieht ſich auf den Anfang des Glaubens, nicht auf das, was ihn als Autorität beſtimmt, originis, non comparationis verbum est). Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn ich nicht der Kirche geglaubt hätte. So wie von der Menge der Gläubigen in der erſten Zeit Jeder mit Recht hätte ſagen können: ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn ich nicht dem Petrus geglaubt hätte. So auch ich heute: wenn ich nicht zuerſt als Knabe den Meinigen, dann meinen Lehrern, endlich den Geiſtlichen geglaubt hätte, ſo würde ich heute dem Evangelium nicht glauben. Demnach glaube ich dem Evangelium mehr, als irgend einer Verſammlung von Sterblichen, und muß ihm mehr glauben. Und wenn ich fände, daß alle Menſchen

Dieſe Auslegung iſt nicht ganz richtig und erſchöpfend, aber ſie zeigt wenigſtens, was Weſſel in Beziehung auf die Sache ſelbſt für das Wahre hielt, und daher auch bei Auguſtin vorausſetzte. Weſſel verwarf zwar das Anſehen der Kirche, die kirchliche Überlieferung und die Ausſprüche der Kirchenlehrer und Concilien, nicht ſchlechthin, aber er wollte beides immer auf die Schrift zurückgeführt und nur in Übereinſtimmung mit ihr als gültig anerkannt wiſſen. Von der Tradition ſagt er [1]): „Ich weiß wohl, daß nicht die Schrift allein eine ganz angemeſſene Glaubensregel iſt; ich weiß, daß Einiges durch die Apoſtel überliefert iſt, was nicht aufgezeichnet worden, und daß alle jene Überlieferungen, wie die kanoniſche Schrift, in die Glaubensregel aufzunehmen ſind. Beide zuſammen und was aus denſelben ganz entſchieden durch nothwendige Conſequenz abgeleitet werden kann, bilden die einzige Regel des Glaubens. Und dieſe einzige Glaubensregel, von der niemand ohne Verluſt des Heils abweichen kann, bekenne ich mit Strenge.“ Dann fügt er aber noch genauer beſtimmend die gewichtigen Worte hinzu [2]): „Ich glaube mit der Kirche, aber ich glaube nicht an dieſelbe, ſondern ich glaube an den heil. Geiſt, der die Regel des Glaubens beſtimmt, der geſprochen hat durch die Apoſtel und Propheten; mit der heil. Kirche glaube ich, gemäß der heil. Kirche glaube ich, aber nicht an die Kirche, weil das Glauben ein Act gottesdienſtlicher Verehrung und ein Opfer der theologiſchen Tugend iſt, welches nur Gott dargebracht werden kann.“

Was die Ausſprüche der Kirchenlehrer und des Kirchenoberhauptes betrifft, ſo geſteht Weſſel zwar zu, es ſey immer wahrſcheinlicher, daß ein Einzelner irre, als

nicht glaubten, ſo müßte ich doch nichts deſtoweniger mehr dem Evangelium als ihnen anhängen. Auguſtin hat alſo den Urſprung des noch zarten und entſtehenden Glaubens in ſeinem Worte angedeutet, nicht die Autorität der Kirche mit der Würde des Evangeliums verglichen.“ Daß Weſſel die Autorität der bibliſchen Schriften nicht bloß höher ſtellt, als alle heidniſchen Schriftſteller, was ſich bei ihm von ſelbſt verſteht, ſondern auch höher, als alle Kirchenlehrer, Päpſte u. ſ. f., ſagt er auch deutlich Scal. Medit. Exempl. I. p. 528.

1) De Indulgent. Cap. 6. p. 887 u. 888.

2) De Indulgent. Cap. 6. p. 888.

eine ganze Gemeinſchaft gelehrter Männer, und bewegen i
auch jeder mit ſeinen beſonderen Meinungen ſehr vorſ
ſeyn; aber auf der andern Seite verkennt er auch die Mö
keit nicht, daß viele Lehrer das Richtige verfehlen können,
halb müſſe man auf das ſorgfältigſte das Evangelium e
ſchen und die daraus hervorleuchtende Wahrheit ſtrenge ſc
ten [1]). In dieſem Sinne ſagt er [2]): „Mir ſcheinen u
lich die Gründe derer nicht geringfügig, die wegen unbe
ſelter Autorität der heil. Schrift, die man nothwendig
kennen muß, von der bloß wahrſcheinlichen Meinung der P
abweichen. Um offener zu reden: ſo lange mir ſcheint, daß
Papſt, oder die Schule, oder irgend eine Gemeinſchaft e
wider die Wahrheit der Schrift behaupten, muß ich ſtets
die Schrift mit höchſter Sorgfalt feſthalten, dann aber, we
nicht wahrſcheinlich iſt, daß ſolche Männer irren, muß ich
ßig nach der Wahrheit auf beiden Seiten forſchen, aber ſtets
größerer Ehrfurcht gegen die heil. Schrift, als gegen die me
liche Behauptung, von wem dieſe auch kommen mag."
in einer andern Stelle [3]): „Man muß der Prälaten und Do
ren Lehrſätze ſo beobachten, wie Paulus ermahnt hat, d. h
lange ſie auf dem Stuhle Moſis ſitzend mit Moſes übereinſt
mend lehren; wenn ſie aber etwas außerdem oder dagegen
bringen, ſo iſt das nicht verpflichtend für die Gläubigen im
derſpruch mit dem Geſetze der vollkommenen Freiheit. D
Gottes Knechte ſind wir, nicht des Papſtes; dieſem würden
freilich dienen, wenn wir uns an alle ſeine Ausſprüche bin
ließen, wie dieſelben auch beſchaffen ſeyn möchten; aber es he
du ſollſt Gott deinen Herrn anbeten und ihm allein dienen.
Nur wenn die Geiſtlichen und Lehrer mit dem wahren und e
zigen Lehrer übereinſtimmen und zu ihm hinführen, muß m
ſie hören; denn einem thörichten und blinden Führer folgt n
mand als ein Blinder [4])."

1) De Potest. eccl. Opp. p. 758 u. 759.
2) De Indulgent. Cap. 1. p. 878 u. 879.
3) De Potest. eccles. Opp. p. 760.
4) Ebendaſ. S. 761.

Sehr häufig kommt Weſſel auf das Verhältniß zwi
hen der Autorität der Schrift und der Autorität der
irchenoberen zurück, um die Gränze zu beſtimmen, bis zu
elcher der Chriſt dem Papſt und den Prälaten zu gehorchen ver-
inden ſey; und da dieß in jener Zeit eine von den Fragen war,
elche aufs tiefſte in den Bildungsgang der Kirche eingriffen, ſo
Weſſels Grundanſicht noch etwas genauer zu entwickeln.
r geht überall von dem Satze aus, daß der Glaube als das Höch-
: im Menſchen, als eine theologiſche Tugend, ja als ein Act der
ottesverehrung ſtets nur Gott ſelbſt dargebracht werden könne,
e irgend einem Menſchen, und wenn er ſich auf etwas beziehe
ßer Gott, ſo geſchehe dieß nur um Gottes willen und nur ſo
eit, als eine nachweisbare göttliche Autorität es vorzeichne.
Unſerm Herrn und Vater, Gott, zu glauben iſt ein Gottes-
enſt[1]). Daher, was die Kirche glaubt, das glaubt ſie nicht
nem Gliede der Kirche. Denn ſie glaubt an Gott und, in-
m ſie an Gott glaubt, glaubt ſie an Jeſum Chriſtum, welcher
ott iſt, und glaubt an den heiligen Geiſt, welcher durch die
oſtel, Evangeliſten und Propheten ſpricht. Mit Recht er-
ihnt alſo Paulus, keinem, der da kommen würde, etwas zu glau-
n außer dem, was ſie von dem Apoſtel, der ſie belehrt, empfan-
n hatten, auch wenn der Apoſtel ſelbſt käme und ſie anders
rte, als vorher der heilige Geiſt durch ihn gelehrt. Denn nicht
Paulus oder Petrus glaubt die Kirche, noch an einen Engel
m Himmel, noch an irgend ein Glied der Kirche, noch auch
: die ganze Kirche, ſondern an Gott allein, auf welchen ſie
ch hofft, und welchen ſie durch Glauben und Hoffnung anbe-
t." Alſo nicht weil dieſe oder jene Perſon etwas ſagt, iſt es
: glauben, ſondern weil ein ſolcher es ſagt, der aus dem Geiſte
ottes redet; dieß kann allerdings auch bei einem Kirchenlehrer,
nem Papſte, einem allgemeinen Concilium der Fall ſeyn, und
: iſt vorauszuſetzen, daß die Gläubigen auch im Abendlande
icht von Gott verlaſſen ſeyn werden, aber ein Kriterium für

1) De Sacram. Poenit. Opp. p. 778.

die Wahrheit ihrer Ausſprüche haben wir nur in der [illegible]
mit dem, was zuverläſſig aus dem Geiſte Gottes hervorg[egan]
gen iſt, an den prophetiſchen und apoſtoliſchen Schriften [1]). [illegible]
vieler Feinheit macht Weſſel darauf aufmerkſam, daß Petrus
der Ermahnung: ſeyd unterthan aller menſchlichen Ordnung, [illegible]
bedeutſam hinzufüge: um des Herrn willen [2]); „denn die [illegible]
bigen vom Volke ſollen ihren Kirchenvorgeſetzten unterw[orfen]
ſeyn im Glauben, ſofern ſie lehren, und im Gehorſam, ſof[ern]
ſie Vorſchriften ertheilen, aber immer ſo, daß ſie ſich einm[al]
ſie ſeyen dazu verpflichtet um Gottes willen, d. h. ſo, daß
zuerſt ihre Bereitwilligkeit zu glauben auf Gott und auf [das]
Evangelium beziehen, zuerſt ihren Glauben Gott darbring[en]
Was das Volk ſeinem Geiſtlichen glaubt, wenn es auf gew[öhn]
Weiſe glaubt, das glaubt es deßhalb, weil er mit dem Evan[gel]
lium übereinſtimmt, und wenn es überzeugt wäre, daß er
weichend lehre, ſo würde es ihm weder glauben noch gehorchen
Nun begründet Weſſel weiter die richtige Stellung des gewöh[nl]
chen Chriſten zum Lehrer und Kirchenvorgeſetzten folgenderge
Der Lehrer, wenn er wirklich ſeiner Beſtimmung entſpricht,
gründlich unterrichtet ſeyn und durch geübten Sinn die Wah
der heiligen Schrift beſſer erkennen, als der Nichtlehrer.
die theologiſche Wahrheit richtiger auffaßt, der kann im Gla
nicht demjenigen unterworfen ſeyn, der zwar Behauptungen
ſtellt, aber weniger Erkenntniß hat; vielmehr muß der u
kehrte Fall ſtatt finden. In der Regel werden nun die L
und beſonders eine Verſammlung von Lehrern das Richt
treffen [4]), aber weil doch auch ſie irren können, weil auch

1) De Sacram. Poenit. Opp. p. 779.

2) 1 Petr. 2, 13.

3) De Potest. eccles. Opp. p. 758.

4) Über dieſen Punct ſtellt Weſſel de Sacram. Poenit. p. 781. fol
Grundſätze auf: Jeder Einzelne muß zunächſt nicht bloß von einer ausge
neten Verſammlung, ſondern auch von einem berühmten Manne voraus
daß ſie ſich in ihren Beſtimmungen nicht irren werden. Aber dieſer acht
vollen Vorausſetzung ungeachtet darf er nicht voreilig Alles für wahr h
was eine ſolche Verſammlung oder ein ſolcher Mann feſtſetzt. Er muß

Concilium und der Papſt irren kann, darf nur das Evangelium die letzte und höchſte Richtſchnur ſeyn [1]). Denſelben Grundſatz wendet Weſſel dann auch auf die Vorſchriften der Kirchenoberen. Sie ſind verpflichtend, ſofern ſie weiſe ſind d. h. ſofern ſie mit Chriſto übereinſtimmen, ſonſt aber nicht. „Die Geſetze und Vorſchriften der Prälaten haben ſo viel Kraft, als ſie Weisheit enthalten. Deßhalb können ſie auch nicht bei Strafe einer Todſünde gebieten, außer wenn die Sünde des Ungehorſamen von ihm ſelbſt eine tödtliche Thorheit hineinbringt. Weßhalb auch in gleichgültigen Dingen (in rebus neutris), wie es jenes Decret des Papſtes Pius über den Alaun [2]) war, die Gläubigen

ſehen. Er iſt mit ſeinem Glauben nur Gott und dem Worte Gottes verpflichtet; in dieſem muß er forſchen. Nie darf er gegen ſeine Überzeugung der Beſtimmung auch einer zahlreichen Menge folgen, ſo lange ſie ihm der Schrift zu widerſprechen ſcheint; ſo jedoch, daß er ſich ſtets bereit zeigt, zu glauben, wenn er eines Beſſeren belehrt wird. Deßhalb iſt nicht ohne Urſache auf den Concilien feſtgeſetzt, daß auch ein einziger Widerſprechender gehört werden ſoll.

1) Weſſel trägt kein Bedenken bei eintretendem Widerſtreite zwiſchen der Schrift und der Kirche, der erſteren den Vorzug zu geben. Er ſagt in einem Brief an Engelbert von Leiden Opp. p. 869: „Du bemerkſt, daß die Kirche vom heiligen Geiſte regiert werde. Das iſt allerdings wahr, aber nur, inſofern ſie heilig iſt und ihr Heil wirkt; inſofern ſie aber unwiſſend und im Irrthum iſt, nicht, wie wir denn leider beklagen müſſen, daß ſie (die ſichtbare Kirche) in vielen Dingen irrt." Aus der Verſchiedenheit der Meinungen innerhalb der Kirche und dem Widerſpruche der Lehrer leitet Weſſel das Recht und die Freiheit der Gläubigen ab, die Meinungen zu prüfen und darüber zu urtheilen, wobei er aber als Regel feſthält, daß der Prüfende „auf vernünftige Weiſe an dem Ufer des heiligen Canons — d. h. des Canons der heiligen Schrift — hinſchiffe." De Sacram. Poenit. p. 805. Thes. 23.

2) Dieſe mir früher dunkle Stelle iſt nun vollſtändig aufgehellt durch eine intereſſante kleine Abhandlung von Prof. Kiſt in dem von ihm und Royaards herausgeg. kirchenhiſt. Archiv, Th. 6. S. 171: Sluikhandel eene Doodzonde, ter Verklaring der: Alumina Tulfae etc. Die Sache iſt in der Kürze dieſe. In der Mitte des 15ten Jahrhunderts wurden zu Tolfa im Kirchenſtaat, in der Nähe von Civita Vecchia, durch Johann de Caſtro reiche Alaungruben entdeckt, welche durch Pius II. ſo in Blüte gebracht wurden, daß ſie jährlich 200,000 Centner Alaun lieferten und einen Pachtzins von 50,000 Thalern abwarfen. Bis dahin war der Alaun in Italien aus dem Morgenlande bezogen

keine Todſünde begehen können, bloß wegen des päpſtlichen [illegible] hotes [1])."

Schon aus dieſen Äußerungen ergibt ſich zum Theil [illegible] Überzeugung Weſſels über die geſetzgebende und richt[illegible] liche Gewalt der Geiſtlichen in der Kirche, indeß [illegible] er ſich in ſeiner Schrift über das Kirchenregiment [2]) na[illegible] mehreren ſpeciellen Beziehungen darüber aus. Wir haben [illegible] beſonders zu berückſichtigen, was er über die urſprüngliche [illegible] ſtimmung der Geiſtlichen, über das Prieſterthum, über das [illegible] terliche Amt der Geiſtlichkeit und über die Stellung des Pa[illegible] in der Kirche ſagt.

Bekanntlich iſt eine der ſchönſten und tiefſten Ideen [illegible] apoſtoliſchen Chriſtenthums und der erſten Kirche die von [illegible] allgemeinen Prieſterthum aller Chriſten. Sie tra[illegible] dem dritten Jahrhundert allmählig in den Hintergrund und [illegible] loſch bei der Ausbildung der Hierarchie im Mittelalter gänz[illegible] Die Reformatoren, beſonders Luther, erneuerten ſie wi[illegible] und gründeten darauf die Stellung, welche die Geiſtlichkeit [illegible]

---

worden; um nun den einheimiſchen Alaungruben aufzuhelfen und den Ita[illegible] gen den Vortheil abzuſchneiden, wurde nicht nur die Einfuhr des orientali[illegible] Alauns ſtreng verboten, ſondern Pius II., indem er ſeine Stellung als Ha[illegible] haupt der Kirche zugleich für ſeinen Vortheil als Regent des Kirchenſta[illegible] benutzte, ſetzte auch den Schleichhandel mit Alaun unter die Todſün[illegible] den, welche unter keiner Bedingung vergeben werden könnten. Es gal[illegible] es, daß, während der größte Miſſethäter für eine geringe Summe Abla[illegible] ten konnte, ein Alaun-Schmuggler von allen Troſtmitteln der Kirche ausg[illegible] ſchloſſen war und es war natürlich, daß dieſes himmelſchreiende Mißver[illegible] auch unſern Weſſel zu einem ſtrafenden Seitenblick veranlaßte.

1) De Potest. eccles. Opp. p. 755 u. 756. Und weiterhin S. 75[illegible] „Der Apoſtel lehrt, man ſolle Alles prüfen, aber das Gute behalten. [illegible] alſo, was ſie ſagen, ſind wir angewieſen, nicht nach ihrer verderbten Ge[illegible] nung, ſondern nach der Wahrheit, ſofern es dem Stuhle Moſis entſpricht, [illegible] thun und zu halten. In andern Dingen ſind wir nicht angewieſen, zu [illegible] achten oder zu thun, was ſie ſagen."

2) De *Dignitate et Potestate Ecclesiastica*, de vera et recta [illegible] edientia, et quantum obligent subditos mandata et statuta Praelato[illegible] *Wess.* Opp. p. 748—771.

r evangeliſchen Kirche hat. Aber auch ſchon vor Luther fin-
n wir bei unſerm Weſſel eine Mahnung an jene wichtige
dec; er ſagt[1]): „Es gibt ein doppeltes Prieſterthum: das eine
eine Sache des Standes und durch das Sacrament vermit-
lt, das andere iſt eine Sache der vernünftigen Natur und Al-
n gemeinſam. Das zweite iſt ohne das erſte zureichend; das
ſte, wenn es des zweiten ermangelt, ladet ſich ſogar eine Schuld
uf. Das zweite bringt Gnade; durch daſſelbe übertraf Anto-
ius viel Biſchöfe, ein Gerber den Antonius. Die Apoſtel wur-
n geweiht und geſalbt mit dem heiligen Geiſt, weil der heilige
eiſt ſelbſt die Salbung iſt, die uns Chriſtus durch ſeinen Tod
worben hat; daher ſind wir Alle getauft und geſalbt durch den
od Chriſti und den heiligen Geiſt." Wenn urſprünglich alle
hriſten Prieſter ſind, ſo bilden die Geiſtlichen keinen beſondern
ott und Menſchheit vermittelnden Stand, dem an und für ſich
ne höhere Würde und Heiligkeit zukäme, ſondern ſie ſind um
er Ordnung willen wegen ihrer eigenthümlichen religiös-wiſ-
nſchaftlichen Bildung für gewiſſe Zwecke der Kirche beſtellt, und
ur ſo weit dieſe Zwecke gehen und von ihnen erfüllt werden,
icht auch ihre Gewalt und Würde. Die Kirche iſt nicht um der
eiſtlichkeit willen, ſondern dieſe um der Kirche willen vorhan-
en; darnach muß ſich ihre ganze Stellung beſtimmen. „Der
eiſtliche iſt eingeſetzt," ſagt Weſſel[2]), „um die Heerde Gottes
u weiden, aber weil die zu weidende Heerde Vernunft und freien
Willen beſitzt, ſo iſt ſie nicht ganz in die Gewalt des Hirten ge-
eben, ſo daß nichts von ihr gefordert würde, als dem Hirten
u gehorchen. Das Schaaf muß ja ſelbſt wiſſen, wovon es ge-
ährt und wovon angeſteckt werde, und wie es die, ſelbſt von dem
irten ihm zugedachte, verderbliche Anſteckung vermeiden könne,
nd wenn es in ſolchem Falle dem Hirten folgt, ſo iſt es nicht zu
ntſchuldigen. Das Volk ſoll alſo dem Hirten zur Weide folgen.
Wenn er es aber nicht weidet, ſo iſt er kein Hirte, und dann
ſt auch die Heerde nicht verbunden, ihm, der ſeiner Pflicht zu-

1) De Sacram. Poenit. Opp. p. 775.

2) De Potest. eccles. Opp. p. 753.

wider handelt, zu gehorchen.“ Und von einer andern Seite folgender Stelle [1]: „Die Kirchenobrigkeit (Praelatio) kann höheres Gut mittheilen, als das, um deßwillen ſie eingeſetzt ſie iſt aber eingeſetzt zum Zweck eines ruhigen, unanſtößigen ſammenlebens der Knechte Gottes, ſo weit dieß die von unterſtützte Klugheit und Thätigkeit der menſchlichen Gebr keit leiſten kann. Daß aber ein Menſch mehr und mehr gefalle, darüber hat ſie keine Gewalt, und darauf erſtreckt die Autorität der Kirchenobrigkeit nicht.“ Von dieſem Sa punct aus leugnet Weſſel auch, daß der Prieſter Urheber Heils oder Richter der Mitglieder chriſtlicher Gemeinde ſey; übt zwar den ſichtbaren Dienſt bei den Sacramenten, aber les Heil, was dadurch vermittelt wird, kommt nur von Chri „In dem Sacramente der Beichte [2]) iſt der Prieſter nicht R ter oder Sündenvergeber, ſo wenig als er Reiniger in der Ta iſt. Denn wie der Prieſter zwar mit Waſſer benetzt, Chri allein aber mit dem heiligen Geiſte tauft, ſo verhält es ſich au bei den übrigen Sacramenten. Der Prieſter leiſtet den ſichtba ren Dienſt, aber er übt keine Rechte der Machtvollkommenhe aus; denn das geiſtliche Leben, welches durch die Gnade de heiligen Geiſtes erzeugt wird, wird von niemand als von Chri gegeben. Die Wohlthat der ſacramentlichen Abſolution in de Beichte hängt nicht von einer richterlichen Gewalt des Beichtva ters ab, ſo daß keine Abſolution ſtatt finden könnte durch einen Andern, als einen Prieſter, wie wenn dann nicht jener der e gentliche Richter wäre, falls nämlich einer in frommer Einfa und aufrichtiger Frömmigkeit ohne Geringſchätzung der kirchliche Autorität einem Andern beſonders beichtet [3]); denn nicht der Prie

1) De Communione Sanctor. Opp. p. 815.

2) De Sacramento Poenit. p. 794.

3) Die Stelle iſt ſo dunkel, daß man über das Verſtändniß zweifelhaft ſeyn kann. Ich will daher die ſchwierigen Worte lateiniſch herſetzen: Sacramentalis ergo absolutionis beneficium in confessione non ex judicialis potestate confessoris pendet, ut nulla sit absolutio, tanquam a non a judice, quam ab alio sacerdote, quando pia simplicitate, sincera pietate quis alteri absque contemtu ecclesiasticae auctoritatis extra confiteretur. Vielleicht ſind die Worte corrupt.

ſter löſt die Bande der Sünden, ſondern Chriſtus, wie auch nicht der Prieſter mit dem heiligen Geiſte tauft, ſondern Chriſtus; denn es iſt Chriſti Taufe, nicht des Johannes, oder Petrus, oder Paulus, oder Apollos." So ſind alſo die Prieſter nicht nur nicht eigentliche Urheber des Heils, ſie können ſogar Verderber und Widerchriſten werden, wenn ſie ihre Stellung verkennen und misbrauchen. „Jeder[1]), wenn er ſich auch auf der höchſten Stufe der Würde befindet, inwiefern er den Geringſten Anſtoß gibt und ſie von dem reinen Wege der Wahrheit und des Lebens gegen den Willen Chriſti abführt, iſt ein Widerchriſt, weil er Chriſto widerſtrebt, indem er die zu Grunde richtet, für welche Chriſtus ſein Blut vergoſſen hat... Chriſtus will durch Gehorſam ſelig machen, viele Prälaten tragen keine Scheu, durch Ungehorſam gegen die Gebote und ein ſchlechtes Beiſpiel Anſtoß zu geben in allen den Dingen, die Jeſus Matth. 24. in der Rede an das Volk erwähnt. Wenn dieß wahr iſt, ... ſo müſſen durch jeden wohlgeſinnten Mann die Kleinen ermahnt werden, damit ſie kein Ärgerniß erhalten. Denn wenn ſie nicht beſonders über einzelne Schändlichkeiten und anſteckende ſchlechte Beiſpiele der Prälaten belehrt werden, ſo werden ſie dieſelben auch weniger meiden können. Wenn wir dieß lehren, werden wir freilich alsbald die Heuchler, Prahler, Ehrgeizigen, Eiteln, Verführer, Geizigen, die Prälaten nicht bloß wider uns, ſondern auch wider das anvertraute Volck erregen... Aber auch Chriſtus hat nicht nur die Schandthaten der Ärgerniß Gebenden aufgedeckt, ſondern ſelbſt ein ewiges Wehe über ſie ausgerufen. Wer ſeinem Beiſpiele folgen will, der muß wiſſen, daß der Herr damals auch ſchon bereit war, das Kreuz auf ſich zu nehmen; wer aber ſeinem Beiſpiele nicht folgen will, der mag die Ärgerniſſe ruhig aufwuchern laſſen."

Weſſel iſt indeß weit entfernt, die Urſache vom ſchlechten Zuſtand eines kirchlichen Geweinweſens bloß in der Verdorbenheit der Prälaten zu finden, er findet ſie ebenſowohl im Volke;

1) De Potest. eccles. p. 763 u. 764.

es zeigt sich hier immer eine Wechselwirkung: eine nichtswürdige Geistlichkeit verdirbt allerdings das Volk, aber die Verworfenheit und Willkür der Prälaten, wie der Fürsten und Könige hat auch ihren Grund in der Schlechtigkeit und Thorheit des Volkes. Der herrschende Geist jeder größeren oder kleineren Gemeinschaft, eines Staates, einer Kirche, eines Klosters theilt sich auch dem Oberhaupte mit; die Fürsten, wie sie gewöhnlich sind, entspringen aus den Sünden des Volkes; unter einem tüchtigen, guten, weisen Volke würde ein schlechter Fürst gar nicht bestehen können, so wenig als in einem wohlgeordneten Kloster ein ausschweifender Abt [1]). Aus diesem Verhältnisse der Gegenseitigkeit zwischen Klerus und Volk leitet nun Wessel wie das Recht, so auch die Pflicht des Volkes ab, sich einem corrumpirten und corrumpirenden Klerus zu widersetzen. „Denen, welche die Kirche zerstören, sind alle Christen verpflichtet Widerstand zu leisten, bis auf die Geringsten, die Bauern, nach jenem Ausspruch [2]): die heilige Einfalt (sancta rusticitas), wie sehr sie die Kirche erbaut durch ein verdienstliches Leben, ebenso sehr schadet sie, wenn sie denen, die sie zerstören, nicht widersteht [3])." Das Widerstands- oder Protestationsrecht des christlichen Volkes gegen eine schlechte Geistlichkeit und selbst gegen einen schlechten Papst gründet aber Wessel wieder hauptsächlich auf zweierlei: die ursprüngliche Bestimmung der Geistlichkeit, die Kirche zu erbauen, und das ursprüngliche Verhältniß zwischen Geistlichkeit und Gemeinde, welches er als freien Vertrag auffaßt. Die Worte des Apostels: es ist keine Obrigkeit außer von Gott, erläutert er so: „Es gibt keine Macht, außer zur Erbauung; inwiefern eine Macht erbaut, ist sie von Gott, inwiefern sie nicht erbaut, hat der, welcher durch Widerstand gegen dieselbe mehr erbaut, die Macht zum Widerstand von Gott. Also die Macht zu erbauen stammt von Gott, und wer mehr erbaut, der hat auch höhere Macht. Mithin besitzt mehr

1) Alles dieß weiter ausgeführt de Potest. eccles. p. 769 u. 770.

2) des Hieronymus.

3) De Potest. eccles. p. 769.

ihre Macht Paulus als Petrus, Bernhard als Innocenz und
agen, Franz als Honorius.“ [1]) Man könnte dieſen Grund-
z Weſſels für bedenklich, ja für gefährlich und revolutionär
lten; aber man muß erwägen, daß er ihn zunächſt nur in
achen des Glaubens und Gewiſſens, auf dem Gebiete des ſitt-
hen und religiöſen Lebens angewandt wiſſen wollte und auch
er nur alsdann, wenn eine entſchiedene unzweifelhafte Noth-
endigkeit vorhanden. In dieſem Sinne vertheidigt Weſſel
cht allein die Widerſetzlichkeit der älteren Chriſten, beſonders
r Märtyrer wie z. B. des Vincentius und Laurentius gegen die
efehle heidniſcher Kaiſer, ſondern, auf Ausſprüche des Augu-
n, Hieronymus und Gregorius geſtützt, lehrt er auch, es mache
h eines Frevels ſchuldig, wer frevelhaften Gewalthabern in der
irche nicht offen widerſtrebe [2]). Er beruft ſich auf den Kampf
hriſti gegen die Schriftgelehrten und Phariſäer und ſagt [3]):
Der Herr lehrt uns durch ſein Beiſpiel, wie die Gläubigen,
enn ſie einen anſtößigen Irrthum der Vorgeſetzten bemerken,
gegen ankämpfen und ihn tadeln ſollen, wenn einen heimli-
en, heimlich, wenn einen öffentlichen, öffentlich. Denn der
err hat ihnen ihre Irrthümer ins Angeſicht vorgeworfen, und
r Nutzen davon iſt, daß die durch Nachgiebigkeit ihrer eigenen
illkür überlaſſene Anmaaßung nicht übermüthig werde, als
nnte ſie nicht beſtraft, im Zaume gehalten und ausgetilgt wer-
n. So oft ſie alſo unverſchämter Weiſe fehlen und doch über-
üthiger Weiſe dabei beharren, alſo auch dem Fehler noch Unbe-
heidenheit hinzufügen, muß man ſie zurückweiſen nach dem
eiſpiele des Herrn, wenn nur zugleich das beobachtet wird, daß
an nicht wider das Wort des Herrn ihre geſunde Ermahnung
rachtet. Denn ſo lange ſie auf dem Stuhle Moſis ſitzen, muß
an thun, was ſie ſagen; es iſt aber anzunehmen, daß ſie dar-
uf ſitzen, ſo lange ihre Worte nicht durch ihre Thaten wider-
gt werden. Wenn aber ihr Leben ſo anſtößig iſt, daß ſie mehr

1) De Potest. eccles. p. 769.
2) De Potest. eccles. p. 768 — 770.
3) De Potest. eccles. p. 750.

durch ihr Beispiel zerstören, als durch ihr Wort erbauen, so sind sie nicht mehr zu dulden, weil sie nicht auf dem Stuhle Mosis sitzen, sondern auf dem Stuhle des Verderbens." Eine weitere Basis zum Protestationsrecht des christlichen Volkes gegen einen verdorbenen Klerus liegt nach Wessel darin, daß das Verhältniß zwischen beiden von einer freien Übereinkunft ausgeht: „Alle kirchliche Gewalt beruht auf einer gegenseitigen Übereinkunft zwischen zweien, nämlich einem Arzt und einem Kranken. Der Hirte kann nicht weiden, außer insofern die Heerde geweidet wird, er kann nicht zum Heile führen, außer insofern die Schaafe sich dazu führen lassen, er kann nicht binden, außer insofern sie gebunden werden durch das Band der Liebe, nicht lösen, außer insofern sie wirklich aus den Banden des Satans erlöst werden [1])." Es kommt also hier Alles darauf an, ob der Zweck, um deßwillen das Verhältniß eingegangen ist, erfüllt wird; wenn dieß nicht geschieht, so hebt es sich eigentlich von selbst wieder auf: „Jede Unterwerfung soll freiwillig seyn: deßwegen soll man sich ihr nicht unterziehen, außer mit Überlegung. Die Überlegung aber wird auf die Ursache und den Nutzen sehen. Sind nun die Ursache und der Nutzen von der Art, daß sie den Überlegenden vor Eingehung des Vertrags zu demselben bestimmen können, so entbinden sie gleicherweise den, der die Verpflichtung eingegangen, wenn der Contrahirende sein Versprechen nicht hält [2])." Wessel lobt in dieser Beziehung die Praxis der Bettelmönche, ihre Vorgesetzten alljährlich neu zu wählen, er nimmt für die christliche Gemeinschaft das Recht in Anspruch, ihre Vorsteher selbst zu wählen, aber auch das Recht, dieses Verhältniß wieder aufzuheben, wenn die Vorsteher unwürdig d. h. unwirksam sind.

Die Stellung, welche Wessel dem Papste anweist und anweisen muß, geht schon aus dem Bisherigen hervor, indeß ist mit Berücksichtigung der vielfachen Aussprüche Wessels noch genauer über diesen Punct zu handeln. Es ist vorerst klar, daß

1) De Potest. eccles. p. 751 u. 752.

2) De Potest. eccles. p. 765.

Weſſel, indem er in Chriſto das einzige wahre Oberhaupt der
Kirche verehrt, dem Papſt als ſichtbarem Oberhaupte zwar eine
ohe, aber doch keine andere als menſchliche Würde zuer-
mnt, daß er die Heiligkeit und Weisheit des Papſtes keineswegs
ir fehlerlos und unübertrefflich hält. Daß die Päpſte keine
Muſterbilder chriſtlicher Vollkommenheit ſeyen, bedurfte in je-
er Zeit am wenigſten eines Beweiſes; indeß macht doch Weſ-
l ausdrücklich darauf aufmerkſam und ſpricht deßhalb dem
apſte die Fähigkeit ab, eine vollkommene Sündenvergebung
: ertheilen, weil dieſe nur von einem ſolchen ausgehen könne,
r ſelbſt vollkommen iſt [1]). Wenn aber der Papſt nicht ſittlich
llkommen iſt, ſo kann er auch nicht irrthumfrei ſeyn, und
kann um ſo weniger auf dieſen Vorzug Anſpruch machen, da
rſelbe nicht einmal dem Petrus, der doch nach römiſcher Vor-
llung der größte aller Päpſte iſt, zukommt: „Auch der erſte
id heiligſte Papſt, Petrus, hat ſchwer geirrt, damit die Kirche
äterhin wiſſe, daß ſie nicht durch die Beſtimmungen der ober-
n Biſchöfe gebunden, ſondern daß vielmehr bei vorkommendem
vieſpalt jeder Gläubige verpflichtet ſey, nach dem Beiſpiele des
iligen Paulus für die Regel des Glaubens dem Papſt ins An-
ſicht und, wenn es nicht anders ſeyn könnte, in Gegenwart
ller zu widerſtehen [2])." Und in einer andern Stelle [3]): „Kein
apſt iſt weiſer, keiner mit größerer Autorität begabt, keiner
n größerer Heiligkeit, als der heilige Petrus; ſo daß, wenn
iner dem Papſte ſagen dürfte: warum thuſt du das? oder den
apſt tadeln und beurtheilen, dieß am wenigſten bei Petrus

1) Weſſel entwickelt de Orat. II, 2. p. 45 ſeine Gedanken ſo: eine gänz-
e Vergebung iſt eine vollkommene Vergebung; dieſe kann aber nur von ei-
n ſolchen ertheilt werden, der ſelbſt vollkommen iſt und nur an ſolche, die
h vollkommen ſind (d. h. an wahrhaft Gebeſſerte und Geheiligte); es befin-
: ſich aber noch kein Prälat im Stande der Vollkommenheit, auch der Papſt
ht, er kann alſo auch keine vollkommene Sündenvergebung gewähren.

2) De Indulgent. cap. VIII. p. 891. Ebendaſelbſt S. 892 wird auch
rauf hingewieſen, daß die pariſer Facultät die Autorität des Papſtes Cle-
ns verworfen habe.

3) De Potest. eccles. p. 749.

hätte geſchehen dürfen. Aber ich frage: wenn der Papſt tadelhaft (reprehensibilis) iſt, und nicht richtig nach der Wahrheit des Evangeliums wandelt, wie Alle leicht ſehen können, denen der Geiſt der göttlichen Weisheit verliehen iſt, was gibt es für einen Grund, warum er nicht auch wirklich ſollte von Jemanden getadelt werden? da ja auch der weiſeſte und heiligſte unter ihnen von einem noch weiſeren und heiligeren öffentlich vor Allen getadelt worden iſt?" Überhaupt betrachtet Weſſel den Papſt als einen Menſchen, der, wenn auch fromm und einſichtsvoll, doch denſelben geiſtigen Beſchränkungen unterworfen iſt, wie ein anderer. Er kennt ſein eigenes Innere nicht beſſer, er weiß daher auch von ſeiner eigenen Seligkeit nicht mehr, als ein Anderer [1]); wenn er aber ſich ſelbſt nicht vollſtändig kennt, ſo kann er noch weniger einen Andern ganz durchſchauen; eine päpſtliche Canoniſation kann alſo immer nur auf ſchwankenden Gründen beruhen [2]); ebenſo kann ſich die Excommunication des Papſtes, ſein Ablaß, ſeine Sündenvergebung nicht auf das Verhältniß des Menſchen zu Gott, ſondern nur auf die Stellung in der Kirche beziehen, es iſt keine göttliche Entſcheidung, ſondern ein menſchlicher Richterſpruch, der falſch ſeyn kann, wenn der Papſt ein fleiſchlicher und weltlicher Menſch iſt. Sollte der Papſt in der That eine geiſtliche Herrſchaft und ein Gericht über Alle ausüben, ſo müßte er auch Alle kennen und zu beurtheilen vermögen; er kennt aber weder die Gränzen der Erde noch die Sprachen der Völker, mithin kann er ſie auch nicht beurtheilen; vielmehr hat ſich der heilige Geiſt vorbehalten, für die Einheit der

---

1) *Wess.* Epist. de Purgat. in Opp. p. 870.

2) Weſſel gibt zwar zu, daß eine päpſtliche Canoniſation mit vorangehender förmlicher Unterſuchung, wie er ſelbſt eine ſolche zu Venedig geſehen, ſicherer ſey, als eine bloß auf ſchwankender Volksmeinung beruhende; allein er iſt doch der Meinung, daß auch die päpſtliche nicht ganz feſtſtehe, weil es hier auf die innerſte Geſinnung und beſonders darauf ankomme, ob alle Handlungen aus dem göttlichen Geiſte der Liebe hervorgegangen ſeyen oder nicht? — dieß aber von keinem Menſchen erforſcht werden könne. De Magnit. Pass. Cap. 63. p. 583.

irche zu ſorgen, und hat es keineswegs dem römiſchen Biſchof erlaſſen, der ſich oft nicht einmal darum bekümmert [1]).

Aus dem Bisherigen beantwortet ſich auch die Frage, in ie weit die Geſetze und Entſcheidungen der Päpſte r die Chriſtenheit Verbindlichkeit haben? Die einfache ntwort iſt: ſo weit ſie die Kirche wahrhaft erbauen, ſo weit ſie riſe ſind, ſo weit ſie den rechten Glauben haben, mit einem ort, ſo weit ſie mit dem Evangelium übereinſtimmen, aber ht weiter. Der Papſt iſt ſammt der Kirche dem Evangelium terworfen. „Der Wille des Papſtes und die Autorität der iligen Schrift ſtehen keineswegs in gleichem Range; ſondern verhält ſich ſo, daß der Wille des Papſtes nach der Wahrheit r Schrift, und nicht die Wahrheit der Schrift nach dem Wil- des Papſtes geregelt werden muß [2])." Wie der ganze Kle- s, ſo hat auch deſſen Oberhaupt, der Papſt, weſentlich die eſtimmung, die Kirche zu erbauen: thut er dieß, ſo muß man n hören, thut er es nicht, ſo wirkt er ſchädlich, und man muß m Widerſtand leiſten. „Der Papſt," ſagt Weſſel [3]), „ſoll n weiſer und treuer Diener ſeyn, wie für einen Kranken ein fahrener und fleißiger Arzt. Daher, wie einem Kranken ein erfahrener oder nachläſſiger Arzt nur Gefahr bringt, ſo der apſt: was er nicht mit treuer und weiſer Wohlmeinung oder r dagegen thut, das iſt nichts [4]). Denn, wer die Beſtimmung

1) De Sacram. Poenit. Opp. p. 779. Womit zu vergleichen S. 771. n der letzteren Stelle ſagt der Verfaſſer: Der Umfang der Kirche, die Men- der Gläubigen und die Verſchiedenheit ihrer Beſtrebungen und Neigungen ſo groß, daß die Sorgfalt Eines Menſchen, wenn er auch noch ſo eifrig , nicht zureiche, um in den Dingen, die ſich auf Gott beziehen, eine Auf- ht über ſie zu führen; ja es vermöchte dieß niemand auch nur bei einem Ein- zen; denn nicht bloß täglich und ſtündlich, ſondern in jedem Momente ver- lten ſich die Menſchen anders in Beziehung auf Gott, fallen vom göttlichen ben ab oder kehren dahin zurück; dieſes ſtets wogende Meer des geiſtigen Le- ns kann nur Gott umfaſſen, in ſeine Tiefen kann nur der göttliche Geiſt ingen.

2) Epist. de Indulgent. Cap. 8. p. 892.

3) De Potest. eccles. Opp. p. 767.

4) . . . nihil est, quod facit.

hat, zu erbauen, und nicht erbaut, der thut nichts; wer die Beſtimmung hat, hauszuhalten, und thut es nicht mit Treue, der verſchwendet." Der Papſt iſt nicht Herr der Kirche [1]), ſondern er iſt mit allen Gläubigen Gott, Chriſto und dem Evangelium verpflichtet und nur als Vertreter des Evangeliums hat er Autorität: „Der Papſt," ſagt Weſſel in der ausführlichſten und merkwürdigſten Stelle [2]) über dieſen Punct, „iſt verpflichtet zu glauben, und iſt gebunden mit allen gebundenen Gläubigen [3]); und wenn er glaubt, wie er verpflichtet iſt, ſo ſind alle Gläubigen verpflichtet zu glauben, was er glaubt, nicht gerade weil Er es glaubt, ſondern weil er glaubt, was man glauben ſoll (weil er das Rechte glaubt). Und wenn ein Anderer richtiger glaubt, ſo muß der Papſt deſſen Glauben theilen, wenn es auch ein Laie oder eine Frau wäre; nicht weil es ein Laie iſt, oder weil dieſe Frau ſo glaubt, ſondern weil ſie nach der Wahrheit des Evangeliums auf rechtem Wege wandeln. Weßwegen auch Petrus Gal. 2, da er nicht mit richtigem Schritt nach der Wahrheit des Evangeliums wandelte, verbunden war, dem Paulus zu glauben, nicht weil es Paulus oder weil er ihm unterworfen war, ſondern weil derſelbe richtiger nach der Wahrheit des Evangeliums wandelte. Daraus ergibt ſich, daß — wiewohl mit Wahrſcheinlichkeit vorauszuſetzen iſt, daß der Papſt und die Prälaten um ſo viel richtiger nach der Wahrheit des Evangeliums wandeln, eine je höhere und würdevollere Stellung ſie einnehmen, und daher bei übrigens gleichen Umſtänden vielmehr ihnen als einem der Untergebenen zu glauben iſt — daß dennoch die Untergebenen nicht ſchlechthin gebunden ſind, ihnen zu glauben. Dieß wäre ſo unvernünftig und gotteslästerlich [4]), daß es ver-

1) Eigentlich kann der Papſt nur die Gebote Gottes lehren, aber nicht im Namen Gottes vorſchreiben; alſo kann er noch weniger (rückſichtlich der Dinge, die das Verhältniß des Menſchen zu Gott betreffen) vorſchreiben nach ſeinem eigenen Willen, denn die Chriſten ſind nicht Diener des Papſtes, ſondern Diener Gottes. De Sacram. Poenit. p. 807. Thes. 4.

2) Gleich zu Anfange der Schrift de Potest. eccles. p. 748.

3) et obligatur cum omnibus obligatis fidelibus.

4) . . . irrationabile et blasphemiae plenum; das Letztere, weil der

verderblicher erscheint, als jede Ketzerei. Denn es kann auch ein Prälat und selbst der höchste Prälat (der Papst) irren, wie der erste von ihnen (Petrus), der, wiewohl von dem Herrn Jesu selbst durch dessen eigenen Ausspruch erwählt und voll des heiligen Geistes, doch geirrt hat. Aber dieß ist von dem Herrn zugelassen worden, damit wir wissen sollten, daß man nicht einem Menschen, sondern dem heiligen Geiste zu glaubeu verpflichtet sey. Und mit Recht. Denn da der Glaube eine theologische Tugend ist, so ist er allein Gott unterworfen; er hält sich nur an Gott, in welchem allein der Gerechte durch den Glauben lebt. Das Leben des Gerechten wäre ja in großer Gefahr, wenn es vom Leben (der Denk- und Lebensweise) des Papstes abhinge; denn die meisten Päpste haben höchst verderbliche Irrthümer gebracht, wie es in den letzten Tagen zu Constanz auf dem berühmten Concil offenbar geworden, wie gewaltig Benedict, Bonifacius und Johann XXIII [1]) den Glauben zerstört haben; und endlich in unsern Tagen Pius II und Sixtus IV, deren einer [2]) in einer offenen Bulle sich die Herrschaft der Welt angemaaßt, der andere die schändlichsten Dispensationen nicht bloß von dem in bürgerlichen Processen bereits geleisteten, sondern auch von dem noch zu leistenden Eide [3])... gegeben hat." Da der Papst irren kann, so kann er auch zurecht gewiesen werden, und zwar kann er es von dem, der weiser ist, als er. Bei dem

---

Glaube der Christen nur Gott verpflichtet ist und daher, wenn er dem Papste unterworfen werden soll, ein Mensch an die Stelle Gottes gesetzt wird.

1) bekanntlich schismatische Päpste.

2) Pius II. in der vielgenannten *Bulla Retractationum*, worin er die Grundsätze, die er früher als Äneas Sylvius Piccolomini ausgesprochen, widerruft und die absolute Monarchie des Papstes eifrig geltend macht. Die Bulle findet sich am Schluß der Lib. III. de Concil. Basil. p. 149—160. ed. Helmst. Besonders sind zu vergleichen die Stellen S. 151 und 158—160.

3) Siehe oben im Leben Wessels S. 354. Dort ist von einer wahrscheinlich verloren gegangenen Schrift Wessels die Rede, worin er Sixtus IV, mit dem er sonst in so gutem Verhältnisse stand, wegen seiner leichtsinnigen Entbindung von Eiden ernst tadelte. Hier thut er dasselbe in einer noch vor uns liegenden Schrift.

Widerſtreit eines Papſtes und eines chriſtlichen Weiſen ge
gert Weſſel keinen Augenblick, ſich für den Letzteren zu entſ
den, weil der von einem Weiſen gegebene Ausſpruch durch kei
Papſt aufgehoben werden könne [1]). „Im Fall des Widerſp
ches zwiſchen dem Papſt und einem Weiſen iſt nicht allein d
Papſt verpflichtet, den Weiſen zu hören und ihm zu folgen, n
der Weiſe darf in dem, worin er wahrhaft weiſe iſt d. h. wo
das Wort der wahren Weisheit nach dem unbefleckten Geſ
des Herrn im Glauben von ihm feſtgehalten wird, auf keine W
von ſeiner Überzeugung abgehen und der Autorität des Papſ
folgen, ſondern es muß auch die ganze Gemeinſchaft der Gl
bigen, welche das rechte Wort der Weisheit erkennt, dem W
ſen anhangen. Dieß iſt auch geſchehen auf dem Concil zu Co
ſtanz, da die Gläubigen von Johann XXIII abwichen und m
Johann Gerſon übereinſtimmten. Und wer würde heutiges
Tages, wenn Papſt Eugen und Bernhard von Clairvaux ſich
widerſprächen, nicht mehr dem Bernhard als Eugen anhangen?
Iſt doch darin Eugen ſelbſt mit ſeinem Beiſpiele vorangegangen,
indem er jene ſtrengen Ermahnungen und Zurechtweiſungen in der
Schrift de Consideratione ſo wohl aufnahm. Wie weit als
die Ausſprüche der Päpſte verpflichten, das hat der Theologe zu
beſtimmen, wenn er nämlich der Wahrheit gemäß theologi-
ſirt [2])." Die höchſte, letzte Entſcheidung in der Kirche gibt also
immer das Evangelium, und derjenige, der es am richtigſten
auslegt und am vollkommenſten in ſeinen Glauben aufnimmt, der
vollendete chriſtliche Weiſe, der wahre Theologe, als Organ
des Evangeliums, der Prophet im neuen Bunde, der, wo er
wahrhafttig zum Vorſchein kommt, immer über den Prieſter zu
haben bleibt.

Die Stellung, welche Weſſel dem Papſte anweiſt, iſt
im Ganzen mehr eine rechtliche, als eine religiöſe und theolo-
giſche [3]); er iſt der höchſte Vertreter der Kirchengeſetze, ſein

1) De Potest. eccles. p. 766.

2) . . . si tamen vere theologiset.

3) Die nachfolgenden Behauptungen Weſſels ſind entnommen aus ſeinen Theſen zu Anfang der Schrift de Purgatorio p. 826 u. 827.

Gewalt besteht in der obersten Jurisdiction [1]). Diese gerichtliche Gewalt aber bezieht sich auf die Dinge, worin der Mensch vom Menschen beherrscht werden kann [2]), also auf die äußerlich hervortretenden Handlungen, auf die in der Erscheinung nachweisbaren Verhältnisse und Zustände der Kirche. Das unmittelbare Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen jedoch hat sich Gott allein vorbehalten. Denn wer das, was in dem Menschen in der Art vorgeht, daß es nicht in äußeren Merkmalen erscheint, nicht wissen kann, der kann auch nicht darüber urtheilen. Was der Papst von sich selbst nicht wissen und bestimmen kann, darüber kann er auch bei Andern nicht entscheiden. Thut er es doch, so ist sein Urtheil und jede Handlung, die daraus fließt, nichtig [3]). Dieß gilt besonders in Beziehung auf die vom Papste zugesicherte Sündenvergebung [4]). Davon werden wir indeß, wie über mehreres Verwandte, in der Lehre von den Sacramenten, zu der wir nun übergehen, besonders handeln.

---

2) Von den Sacramenten als Mitteln des Heils, besonders vom Abendmahl und der Buße.

Die Lehre von den Sacramenten ist der Hauptpunct, in welchem sich die scholastische Theologie nicht bloß formell, sondern auch materiell productiv bewies. Diese Lehre war im christlichen Alterthum wenig bearbeitet, forderte also schon dadurch zu einer gründlicheren Durchbildung auf, aber sie hing auch inniger als alle übrigen Dogmen mit dem kirchlichen Leben und Cultus zusammen und konnte ganz besonders zur Erhöhung des Priesterthums und zur Begründung der Hierarchie benutzt werden, und dieß war die Haupturſache, warum sich ihr die mittelalterliche Theologie besonders zuwendete. Die geistige Kraft, welche die Scholastik auch hier entwickelte, ist aller Anerkennung werth; aber die Corruptionen, die sie in die christliche Lehre brachte

1) Thes. 5: Omnis potestas Papae praerogativa . . . est mere jurisdictionalis.

2) Thes. 13. 3) Thes. 14—19. 4) Thes. 20.

werden dadurch nicht gerechtfertigt und liegen jedem, der sehen mag, klar vor Augen.

Da Wessel sich der Scholastik vornehmlich auf den Punkten, wo sie mit dem kirchlichen Leben zusammenhing, entgegensetzte, so muß man bei ihm auch Erörterungen über die Sacramente erwarten. Diese finden sich auch, aber freilich mehr über einzelne, in das damalige Kirchenthum besonders tief eingreifende Sacramente, Abendmahl und Buße, als über Begriff und Wirkung des Sacramentes im Allgemeinen. In dieser Beziehung gibt er nur Weniges gelegentlich. Er bemerkt zum Beispiel, daß Christus bei der Weihung der Apostel sich keines Öls oder Chrisma's bedient habe. Aber er misbilligt es nicht, daß die Kirche um der Ehrerbietung und Würde willen Vieles zur feierlicheren Ertheilung der Sacramente angeordnet habe, was in der ersten Zeit des Christenthums nicht zu geschehen pflegte [1]). Dieß konnte dem innerlichen Sinne Wessels indifferent scheinen. Dagegen bestreitet er sehr entschieden die sittlich verderbliche, nachmals auch von den Reformatoren bekämpfte, Lehre von der Wirkung des Sacramentes *ex opere operato*. Er sagt [2]): es kommt bei der Wirkung des Sacramentes nicht bloß auf die Intention dessen an, der es verwaltet oder genießt, sondern wesentlich auf die Gemüthsverfassung des Empfangenden; die rechte Gemüthsverfassung ist inniges Verlangen nach dieser Seelenspeise, je weniger aber einer darnach verlangt, desto weniger Wirkung wird ihm auch zu Theil werden. Dieß ist zwar nicht so zu verstehen, als ob die Gnade vom Wollen und Laufen des Menschen abhinge und nach Verdienst ertheilt würde, aber es können doch nur die Hungernden und Dürstenden mit Gütern gesättigt werden; sie empfangen nach Maaßgabe ihres Verlangens, und es liegt nicht in der Macht des Priesters, wie viel der empfangen soll, für den er die Messe darbringt. „Nicht auf einer fremden Thätigkeit ruhet unser Heil,

1) De Sacram. Poenit. p. 775.

2) De Commun. Sanct. p. 817.

ndern bloß in uns iſt das Himmelreich; ſo weit wir zu dem-
lben hinzutreten, herrſchen wir, und zwar nähern wir uns
emſelben mit Schritten des Geiſtes, des Verlangens, nicht durch
emde Förderung. Es iſt ein Reich des Geiſtes und verlangt
aher Umwandlung des Geiſtes. Ich will damit nicht ſagen,
aß nicht einer auch durch das Gebet eines andern eine Frucht
es Heils erlangen könne, aber nie anders, als inſofern er da-
urch in ſeinem Geiſte umgewandelt wird. So weit ſein Glaube
der der Glaube beider ſich dem Göttlichen nähert, was nur
urch einen geiſtigen Act geſchehen kann, ſo viel Frucht empfängt
r, ſey es nun in Beziehung auf Erlöſung, Sündenvergebung
der Genugthuung [1])." Ja Weſſel legt ſo viel Werth auf den
Glauben, als Empfänglichkeit für das Göttliche, daß er nicht
nur den Grad der mitzutheilenden Gnade von dem Maaße des
Glaubens abhängig macht, ſondern ſchon in dem Glauben ſelbſt
einen Erſatz, ein Äquivalent findet für das im Sacrament zu
Empfangende. „Wer glaubt, der genießt den Leib Chriſti, auch
wenn er ihm nirgends äußerlich dargebracht würde; ein Beweis
iſt Paul der Eremite, der ſo lange Jahre in der Einöde verweilte,
und das wahre Leben nicht in ſich gehabt hätte, wenn er nicht
das Fleiſch des Menſchenſohnes gegeſſen und ſein Blut getrunken
hätte... Umgekehrt, wenn für einen die ganze Welt dargebracht
würde und er hätte einen inneren Widerwillen, ſo würde es we-
nig oder nichts zur Genugthuung nützen. Wenn man ſagt, eine
für Viele dargebrachte Meſſe ſey nicht ſo wirkſam für jeden Ein-
zelnen, als ſie ſeyn würde, wenn ſie für ihn allein dargebracht
worden wäre, ſo halte ich dieß für falſch. Sie iſt wirkſam für
jeden, ſo weit er geiſtig umgewandelt und gefördert wird, nicht
ſo weit derjenige es wünſcht, der die Meſſe darbringt [2])...
Nicht immer wirkt das Verdienſt des Meſſeleſenden oder Beten-
den, wie wir deutlich an den Gebeten für das exemplariſche Le-

1) a. a. O. S. 818 u. 819.

2) Von dieſem Geſichtspunct aus verwirft dann Weſſel auch oder bezeich-
net als unnütz die Stiftungen zu Meſſen für einzelne Perſonen. De Com-
mun. Sanctor. p. 816 ff.

ben der Päpſte ſehen, wo oft die Fürbitte der frömmſten H
ſchen nichts fruchtet, weil widerſtrebende Neigungen (der M
ſelbſt) es hindern [1])."

Von größerer Bedeutung iſt das, was wir bei Weſſel
einzelne Sacramente finden, beſonders über die b
die am tiefſten in das Syſtem des kirchlichen Lebens eing
zugleich aber auch die meiſten Verderbniſſe erfahren und
laßt hatten, und daher auch den Reformatoren am meiſt
laß zum Widerſpruch gaben, das Abendmahl und die Buß
der damit zuſammenhängenden Lehre vom Ablaß. Von
iſt nun ausführlicher zu handeln. Die gewöhnliche Or
des Syſtems würde es mit ſich bringen, daß wir zuerſt
Buße, dann über das Abendmahl ſprächen, allein da dieſ
nung bei unſerer Entwickelung, die doch keine vollſtändige
matik Weſſels liefern kann, nicht weſentlich iſt, ſo zieh
die umgekehrte Stellung deßhalb vor, weil wir dann
Lehre von Buße und Ablaß ſogleich die damit zuſammenhä
vom Fegefeuer können folgen laſſen. Wir ſchildern alſo
Weſſels Überzeugungen:

a) Vom Abendmahl. Weſſel und Zwingli.

Die Lehre vom Sacrament des Abendmahls
zu denen, die in den Jahrhunderten vor der Reformation
den meiſten freier geſinnten Theologen beſprochen wurden,
freilich faſt durchgängig auf einſeitige Weiſe, indem beinah
ſchließlich die Frage über die Art der Gegenwart Chriſti
ſtand der Verhandlung war. Auch von dieſer Seite war die
ſamkeit der Reformatoren vollſtändig vorbereitet, und
hier reiht ſich Weſſel denen an, die eine Läuterung, Bel
und Vergeiſtigung des kirchlichen Lehrbegriffs wirkſam herbe
ten. Er äußert ſich über dieſen Gegenſtand gelegentlich in
reren ſeiner Schriften, namentlich in den Aufſätzen über da
bet und über die Größe des Leidens Chriſti; er hat aber

1) a. a. O. S. 819 u. 820.

eine beſondere Abhandlung de Sacramento Eucharistiae et de audienda Missa [1]) geſchrieben, die viele geiſtvolle Gedanken enthält. Ehe wir indeß zu einer Überſicht der von Weſſel ausgeſprochenen Grundſätze übergehen, möge in der Kürze erinnert werden, in welchem hiſtoriſchen Zuſammenhange Weſſel in dieſer Beziehnng ſtand und wie er auch hier das Glied einer fortlaufenden Kette bildet.

Daß Weſſel'n auf der Bahn einer freieren, lebendigeren Auffaſſung der Abendmahlslehre manche Theologen der früheren Jahrhunderte vorangegangen waren, iſt bekannt; an wem er ſich jedoch vorzugsweiſe heranbildete, iſt nicht mit Beſtimmtheit zu entſcheiden, da ſich Weſſel nicht ausdrücklich darüber ausſpricht. Vermuthen können wir indeß, daß es Rupert von Deutz war, von dem wir ebenſowohl wiſſen, daß er während der früheren Periode ſeines Lebens unbefangenere Anſichten über das Dogma von der Brodverwandlung hegte, als daß Weſſel ſeine Schriften eifrig ſtudiert und ſich Vieles daraus angeeignet hatte [2]). Unter den Zeitgenoſſen Weſſels aber mag beſonders Johann von Weſel [3]) auf ſeine Denkart über das Abendmahl Einfluß gehabt haben; dieß iſt nicht nur an und für ſich wahrſcheinlich, ſondern wird auch beſtätigt durch die Anführung des Johann von Weſel als eines „ſcharfſinnigen Lehrers" in einer Stelle [4]), die wenigſtens entferntere Beziehung auf die Lehre vom Abendmahl hat. Weit merkwürdiger jedoch, als die Lehrtradition, welche auf Weſſel hinführt iſt uns, da wir ihn beſonders nach ſeiner Stellung zur Reformation betrachten, diejenige, welche von ihm ausging. Bisher nämlich haben wir ihn vornehmlich als einen Vorläufer Luthers kennen gelernt; hier erſcheint er ganz entſchieden als ein Vorläufer Zwingli's und der reformirten Lehre, und zwar nicht bloß vermöge einer inneren Ana-

1) Sie nimmt in der gröninger Ausgabe ſeiner Werke den Raum von S. 658—705 ein und hat 29 Capitel.

2) S. oben im Leben Weſſels S. 311 u. 312.

3) Deſſen Anſicht vom Abendmahl ſ. Bd. I. S. 330 u. 390.

4) De Magnitud. Passion. Cap. 39. p. 537.

[redacted]

Logie der Denkweiſe, ſondern auch, wie mir wenigſtens höchſt wahrſcheinlich iſt, vermöge eines beſtimmt nachweisbaren äußeren Zuſammenhangs. Dieſe, bisher noch nicht gehörig ins Licht geſtellte, Sache iſt zu wichtig, als daß wir ſie nicht bis ins Einzelnſte verfolgen ſollten.

Denken wir uns Weſſel 60 Jahre ſpäter lebend und mit ſeinem männlichen Alter in die Reformationszeit ſelbſt fallend, und fragen, auf welche Seite er ſich dann geſtellt haben würde, auf die der norddeutſchen oder die der ſchweizeriſchen und ſüddeutſchen Reformatoren? ſo iſt freilich ſchwer, eine entſcheidende Antwort zu geben: er würde ſich, falls er nicht ſtark genug geweſen wäre, in freier Originalität zu wirken, als beiden innerlichſt verwandt, nach beiden Seiten gezogen gefühlt haben; indeß möchten wir doch glauben, das Übergewicht dürfte auf der letzteren Seite geweſen ſeyn. Setzen wir nämlich den allgemeinen Unterſchied beider Richtungen in die zwei Hauptpuncte: erſtlich in der Theorie darein, daß Luther und ſeine Genoſſen ſich mit ſtrengſtem Ernſt vor Allem an das Wort der Schrift halten, auch da, wo deſſen Buchſtabe der Vernunft zu widerſtreiten ſcheint, Zwingli dagegen und die Seinigen bei allem Feſthalten am Wort doch den Sinn deſſelben mehr innerlich und vernunftgemäß zu deuten ſuchen, daß jene alſo entſchieden realiſtiſch, ſupranaturaliſtiſch, in gewiſſen Fällen ſelbſt buchſtabengläubig ſind, dieſe dagegen etwas Spiritualiſtiſches, Idealiſtiſches, Rationaliſirendes haben; zweitens in der reformatoriſchen Praxis darein, daß dieſe bei Luther einen mehr geſchichtlichen Character behauptet, indem ſie zunächſt nur das Weſentliche des Glaubens hervorhebt, das Äußere aber mit ſubjectiver Schonung des Gewiſſens nur allmählig umzubilden ſtrebt, bei Zwingli dagegen einen mehr radikalen Character, indem ſie nach dem objectiv vorgehaltenen Maaßſtabe der Schrift, mit Überſpringung der hiſtoriſchen Zwiſchenglieder, Alles unmittelbar in den Zuſtand der Urgemeinde zurückverſetzen will; ſo daß alſo, während Luther in der Lehre mehr objectiv, in der Praxis mehr ſubjectiv iſt, bei Zwingli gerade das Umgekehrte eintritt — erkennen wir dieß als den Grundun-

terſchied, ſo könnte man in Betreff der practiſchen Seite zweifelhaft ſeyn, ob Weſſel die geſchichtlich-allmählige, oder die radikal-plötzliche Reformationspraxis vorgezogen haben dürfte; doch wird man nicht behaupten können, daß er ebenſo wie Luther, durch tiefgewurzelte geſchichtliche Pietät von der letzteren zurückgehalten worden wäre; in Betreff der theoretiſchen Seite aber ſteht er, abgeſehen von einzelnen Lehren, namentlich ſoteriologiſchen, worin er vorzugsweiſe lutheriſch iſt, im Ganzen mehr in der Geiſtesrichtung der Schweizer und Süddeutſchen; denn neben dem Feſthalten am Worte der Schrift im Gegenſatze gegen Tradition und Kirchenautorität hat er zugleich etwas Spiritualiſtiſches in deſſen Deutung, einen gewiſſen Idealismus und Philoſophismus, kurz etwas von dem, was der ſtrenggläubige, practiſche Luther in der ſpäteren Zeit ſeines Lebens Schwarmgeiſterei nannte. Dieß zeigt ſich aber, außer der Lehre vom Fegefeuer, gerade in dem Puncte, von dem der Scheidungsproceß der luther'ſchen und reformirten Confeſſion ausging, in der Lehre vom Abendmahl. Hier dürfen wir Weſſel entſchieden zu den Begründern der reformirten Lehre rechnen. Und nicht ihn allein. Es ſcheint damals in den Niederlanden und Rheingegenden überhaupt ein Sitz und Herd dieſer Denkweiſe geweſen zu ſeyn. Auch Erasmus iſt hierher zu rechnen [1]) und mehrere Männer, die wir im Folgenden werden kennen lernen. Hieraus iſt dann auch zu erklären, daß die reformirte Lehre ſpäter, nachdem ſie vollſtändig ausgebildet war, in den Niederlanden eine ſo entgegenkommende Aufnahme fand; ſie kehrte nur wieder, ausgewachſen, auf den Boden zurück, in deſſen heimiſchem Grunde ſie die erſten Wurzeln geſchlagen.

1) Dieß ergibt ſich beſonders aus einigen merkwürdigen Äußerungen Melanchthons; in einem Brief an Camerarius vom 26. Jul. 1529, Opp. ed. Bretschneider I, 1083 ſagt derſelbe: Tota illa tragoedia περὶ δείπνου κυριακοῦ ab ipso (Erasmo) nata videri potest. Und in einem Brief an Aquila vom 12. Oct. 1529, Opp. IV, 970: *Cinglius* mihi confessus est, se ex *Erasmi* scriptis primum hausisse opinionem suam de coena Domini. Äußerungen des Erasmus, die hierher gehören, ſ. bei Gieſeler K. G. III, 1. S. 193, not. 28.

Der nähere Zuſammenhang nun iſt dieſer [1]). In der Hinterlaſſenſchaft eines der genaueren Freunde von Weſſel, mit welchem dieſer in vielfachem literäriſchem Verkehr geſtanden, des Dekan von Naeldwick, Jacob Hoeck, fand ſich ein Aufſatz über das Abendmahl (de Coena), der von mehreren gelehrten Männern dem Weſſel zugeſchrieben wurde, während Andre behaupteten, derſelbe ſey ſchon über zweihundert Jahre alt und habe ſich ſo von Hand zu Hand fortgepflanzt [2]). Der Hauptfinder des Aufſatzes war Cornelius Honius (Hoen), ein ausgezeichneter Rechtsgelehrter und evangeliſch geſinnter Mann [3]), der ſpäter vom J. 1523 an ſeine Anhänglichkeit an das freie Evangelium mit mehrjährigem Gefängniß büßen mußte. Dieſer übergab den Tractat und andere Schriften Weſſels, die ſich entweder in der Verlaſſenſchaft Hoecks oder im Agneten-Kloſter fanden, zwei befreundeten Männern, Johannes Rhodius (Rodius) und Georg Sagarus [4]), von denen uns nur der Erſtere als frommer und gelehrter Vorſteher des Bruderhauſes zu Utrecht näher bekannt iſt [5]), um ſie an Luther nach Wittenberg zu überbringen; zugleich fügte Honius ein eigenes Schreiben über das Abendmahl hinzu, welches uns noch vorliegt.

Wir wiſſen, daß 1522, ja vermuthlich ſchon 1521 eine Sammlung von Aufſätzen Weſſels auf Veranſtaltung Luthers in Wittenberg erſchien: das waren die von Rhodius und Sagarus

1) Nach der Erzählung von Hardenberg in den fragmentariſchen Lebensnachrichten von Weſſel vor der amſterd. Ausgabe S. 12—14.

2) Daſelbſt S. 13.

3) Er war ein Freund des Erasmus und wird von dieſem Vir optimus genannt. Epist. T. I. p. 766. Auch dieſer Umſtand könnte auf den Zuſammenhang des Erasmus mit der reformirten Abendmahlslehre hindeuten. — Über Hoen vergl. *Gerdes* Hist. Evang. renov. I, 229—30.

4) Er wird bei Gerdes u. a. Saganus geſchrieben, dürfte aber ohne Zweifel richtiger Sagarus heißen. Der Mann ſcheint ein naher Verwandter des großen Verehrers von Weſſel, Wilhelm Sagarus, geweſen zu ſeyn.

5) Von Rhodius bemerkt Wilh. Gnapheus in der Hist. Martyrii Joh. Pistorii in der Vorrede und in der Schrift ſelbſt S. 2: Eum vindicandae veritati Evangelicae *crebris in Germaniam profectionibus* vacasse

überbrachten; dieſe Thatſache iſt keinem Zweifel unterworfen. Nun über fügt Hardenberg noch Weiteres hinzu, wornach der überſandte Aufſatz de Coena die erſte Veranlaſſung zum Abendmahlsſtreit zwiſchen Luther und Carlſtadt geworden wäre, und hier könnten Bedenken eintreten. Hardenberg erzählt Folgendes [1]): „Rhodius bat den Luther in ſeinem und Andrer Namen, er möge der im Tractate vorgetragenen Lehre vom Abendmahl beiſtimmen; Luther dagegen, jede Profanation des Sacramentes ſcheuend, ging darauf nicht ein. Da bat während des Eſſens auch Carlſtadt Luther'n, er möge jene Meinung annehmen und gegen den fleiſchlichen Genuß ſchreiben. Als Luther dieß ſtandhaft weigerte, rief Carlſtadt, in Feuer gerathend, aus: Wenn du nicht willſt, ſo will ich es thun, obgleich minder dazu geeignet. Luther zog ein Goldſtück aus dem Beutel und warf es auf die Stelle, wo Carlſtadt ſaß, indem er ſagte: Siehe da, dieß Goldſtück gebe ich dir: verſuche es, wenn du es wagſt! Carlſtadt nahm das Stück, ſtand vom Tiſche auf und fing an zu ſchreiben, ſo gut er es damals vermochte." Daß dieß der Anfang der Abendmahlscontroverſe geweſen, will Hardenberg auch durch den Mund Melanchthons und Thomas Blaurers, Bürgermeiſters zu Conſtanz, beſtätigt erhalten haben, welcher Letztere bei jenem Mittageſſen ein Gaſt Luthers geweſen. Die Erzählung gewinnt für ſich durch Anſchaulichkeit und durch die Zeugen, welche Hardenberg aufführt. Indeß kann man einwenden [2]), ſie beruhe auf Verwechſelung mit einem andern Vorfalle. Erſt ſpäter zu Jena und zwar im Auguſt des J. 1524 ſoll ſich — und auch hier haben wir einen Anweſenden zum Zeugen — die Herausforderung durch das Goldſtück ereignet haben. Es ließe ſich nun ſtreiten, ob der carlſtadtiſch geſinnte Prediger Reinhardt zu Jena, der das Letztere berichtet [3]), ein glaubwürdigerer Zeuge ſey, als Rhodius, Hardenberg und diejenigen, auf welche ſich der Letztere be-

1) a. a. O. S. 13.

2) wie Gieſeler thut K. Geſch. III, 1. S. 190 not. 24.

3) S. die ſogenannten Acta Jenensia oder Mart. Reinhardts, Predigers zu Jena, Bericht von der Handlung zwiſchen D. Luther'n und D. Carlſtaden

ruft. Luther selbst wenigstens war mit Reinhardts Bericht gar nicht zufrieden [1]). Angenommen aber auch, die Goldstück-Geschichte sey in Jena vorgefallen: so ließe sich immer denken, es finde bei Hardenberg nicht sowohl eine Verwechselung, als vielmehr eine partielle Vermischung zweier Vorfälle statt, und es habe mit seiner Erzählung, ausgenommen den einzelnen Zug vom Goldstücke, der nach Jena gehörte, doch seine Richtigkeit. Und dieß wird allerdings auch durch Mehreres sehr wahrscheinlich. Erstlich ist nicht anzunehmen, Hardenberg habe die Sache, bei der er sich auf so gute Autoritäten stützt, ganz aus der Luft gegriffen [2]). Zweitens paßt das Erzählte vollkommen in die Verhältnisse: Luther mochte wohl zu den gleichgesinnten Fremdlingen aus den Niederlanden einige Freunde und Collegen, unter denen ihm Carlstadt damals sehr hoch stand, zu Tische bitten; dabei kam natürlich die Rede auch auf den literärischen Schatz, den die Niederländer mitgebracht, und insbesondere auf die Abhandlung über die wichtige Lehre vom Abendmahl, über welche die Fremden zugleich noch das Schreiben von Honius mitgebracht; hierbei offenbarte sich zuerst ein Dissensus zwischen den nachmals so feindseligen Collegen, und in diese Umgebung würde sich selbst als ein übermüthiger Tischscherz der Vorfall mit dem Goldstücke besser fügen, als in die widerwärtige Streitscene, welche die schon Verfeindeten miteinander in der Herberge zu Jena hatten. Drittens: in die Ausgabe wessel'scher Schriften, die bald nachher entweder von Luther oder doch unter seiner Autorität zu Wittenberg veranstaltet wurde, ward die Abhandlung vom Abendmahl nicht aufgenommen: ein Beweis, daß Luther, so reforma-

— in Luthers Werken bei Walch XV. 2423—31, bes. S. 2430. Der Bericht ist gar nicht zu Gunsten Luthers abgefaßt.

1) Er äußert sich darüber in Briefen an Spalatin bei Aurif. Ep. Luth. p. 234. b. p. 237. a. S. Luthers Werke v. Walch XV, 2432. u. Planck Gesch. des prot. Lehrbegr. II, 208.

2) Hardenberg sagt selbst am Schlusse der Erzählung S. 14: er habe so referirt, wie ihm Rhodius, Goswin, Melanchthon und Thomas Blaurer berichtet und berufe sich auf den Letzteren als besten Zeugen, wenn er noch lebe; dann: interim velim illis credi, ut viris bonis; mihi saltem, ut fideli relatori.

erisch ſonſt auch die Abhandlung war, gewiſſe Sätze derſelben nicht billigen konnte; dagegen ſehen wir in kurzer Friſt Carlſtadts Abendmahlslehre, wenn gleich von leiſen Anfängen aus und in allmähligen Übergängen, in ihrer Eigenthümlichkeit ſich entwickeln. Endlich ſcheint mir hier eine bisher überſehene Äußerung Luthers in dem Schreiben an die Chriſten zu Straßburg vom 16ten Dec. 1524 [1]) höchſt beachtenswerth; hier ſagt der Reformator: „Das bekenne ich, wo D. Carlſtad oder Jemand anders vor fünf Jahren mich hätte mögen berichten, daß im Sacrament nichts dann Brod und Wein wäre, der hätte mir einen großen Dienſt than. Ich hab wohl ſo harte Anfechtunge da erlitten, und mich gerungen und gewunden, daß ich gern heraus geweſen wäre, weil ich wohl ſahe, daß ich damit dem Papſtthumb hätte den größten Puff können geben. Ich hab auch zween gehabt, die geſchickter davon zu mir geſchrieben haben, dann D. Carlſtad, und nicht alſo die Wort gemartert nach eigenem Dunken. Aber ich bin gefangen, kann nit heraus: der Text iſt zu gewaltig da, und will ſich mit Worten nit laſſen aus dem Sinn reißen.“ Wer ſind nun die „Zween, die zu Luther geſchickter vom Abendmahl geſchrieben,“ als Carlſtadt? Ich weiß nicht, ob Männer, die in der Reformationsgeſchichte ganz heimiſch ſind, hier etwas Thatſächliches nachweiſen könnten [2]), was beſſer paßte; ſo lange dieß aber nicht geſchehen iſt, glaube ich: Luther denkt an das Schreiben des Honius, welches ausdrücklich an ihn gerichtet, und an den Aufſatz Weſſels, der wenigſtens mit einem beſtimmten Anſinnen an ihn geſandt war. Hier iſt Alles vollkommen paſſend: die beiden Abhandlungen enthalten wirklich das, was die Äußerungen Luthers vorausſetzen; ſie geben in der That eine einfachere, die Worte weniger marternde, Erklärung vom Abendmahl, als es Carlſtadt that; Luther ließ ſich doch nicht überzeugen und wieß die Aufſätze von ſich; und die Zeit, die Luther in der Stelle angibt, fällt mit der Zeit

1) Bei de Wette Th. 2. S. 577, bei Walch XV, 2448.

2) Weder Walch, noch de Wette geben eine Erklärung.

der Sendung des Rhodius nach Wittenberg genau genug [redacted] man. In letzterer Beziehung läßt sich die Sache zwar nicht mit apodiktischer Gewißheit bestimmen, aber doch approximativ mit großer Wahrscheinlichkeit. Luther sagt: „hätte mich Jemand vor fünf Jahren mögen berichten;" daraus könnte man schließen, die Schriften der Zween seyen auch vor 5 Jahren an ihn gelangt; dieß wäre auch wohl möglich, denn Rhodius konnte füglich schon im Jahre 1519 in Wittenberg gewesen seyn; indeß läßt die Unbestimmtheit der Rede auch zu, das Schreiben der Zween nur ungefähr in diese Zeit zu setzen, auch ins J. 1520; in diese Zeit aber, und nicht später, scheint jedenfalls die Reise des Rhodius nach Wittenberg gesetzt werden zu müssen; denn wenn, wie sehr wahrscheinlich, die erste Sammlung wessel'scher Schriften schon 1521 erschien, so mußten sie doch wohl schon 1520 in Wittenberg seyn, damit der Druck eingeleitet und vollendet werden konnte, was damals gewiß minder rasch ging, als jetzt.

So vereinigt sich Alles, die Angabe Hardenbergs zu bestätigen, und wir halten als Thatsache dieß fest: Luther, so lebhaft er sich über die, inmitten seines reformatorischen Aufschwungs ihm bekannt gewordenen, Schriften Wessels freute, ließ sich doch weder durch Wessels Abhandlung vom Abendmahl, noch durch das begleitende Schreiben von Hanius für eine spirituellere Auffassung dieser Lehre gewinnen, weil ihm schon damals der Text zu gewaltig war; dagegen wurden diese Schriften der erste Anlaß zur Äußerung eines Dissensus zwischen Luther und Carlstadt[1]), welcher vorläufig zwar noch von dem Bewußtseyn wesentlicher Übereinstimmung überwogen wurde, weßwegen auch Carlstadt Luther'n ganz unbefangen bat, er als

1) Es soll hiermit nicht gesagt werden, was Gieseler mit Recht als unrichtig bezeichnet (K. Gesch. III, 1. S. 190. Anmerk. 24.), daß Carlstadt seine Abendmahlslehre dem Inhalte nach aus Hoens und Wessels Aufsätzen geschöpft habe, sondern nur, daß dieselben ihm ein Anlaß geworden, seine Lehre bestimmter auszubilden und sich eines Unterschiedes von Luther in diesem Punkte bewußt zu werden. Vergl. Gaebel über Carlstadts A. M. Lehre in den Stud. u. Krit. 1842. Heft 2.

r Geſchicktere möge über die Sache ſchreiben, in wenigen Jah-
n aber als offener Zwiſt hervorbrach, ſo daß zu Jena eine
cene eintreten konnte, die ſich zum wittenberger Tiſchgeſpräche
rhielt, wie leidenſchaftlicher Streit zu brüderlicher Disputation.

Was Luther verſchmäht hatte, eignete ſich Zwingli an.
hodius begab ſich, ſo erzählt uns Hardenberg weiter [1]), zu-
ächſt zu Ökolampadius mit einem Schreiben Luthers, worin
eſer den ſüddeutſchen Freund bat, ſeine Meinung über den frag-
hen Tractat vom Abendmahl zu äußern. „Ökolampadius,
ſcheiden und ſchüchtern wie er war, wagte nicht, ſeine Mei-
ung offen auszuſprechen, da er hörte, daß Luther den Inhalt
cht billige. Er ſendete alſo den Rhodius zu Zwingli nach
ürich: dieſem gefiel die Lehre, denn er ſchien auch vorher ſchon
ne Neigung zu derſelben zu haben. Er ergriff ſie alſo und ver-
eidigte ſie, nachdem er vorher die Meinung vieler andern Doc-
ren [2]) eingeholt. Bald trat auch Ökolampadius kecker hervor,
as dann Luther in hohem Grade misfiel. Daher die Anfänge
eſer ſchmerzlichen Kämpfe!" So Hardenberg. Wir werden
ch hier ſeine Angaben im Weſentlichen beſtätigt finden.

Um dieß nachzuweiſen, gehen wir von einem unzweifelhaf-
n Factum aus. Im Jahre 1525 gab Zwingli ſelbſt das
chreiben des Honius über das Abendmahl, welches ihm
hodius überbracht hatte, heraus [3]). Er ſagt in der Überſchrift,
ſſelbe ſey vor vier Jahren aus den Niederlanden geſendet ad
aendam, apud quem omne judicium sacrae scripturae fuit,
er von dieſem verſchmäht worden, und behandle das Abend-
ahl ganz anders, als bisher gewöhnlich geweſen [4]). Unter
m Manne, der, obwohl mit allem Urtheil der Schrift aus-

1) a. a. O. S. 14.

2) z. B. ſeines alten Lehrers Wyttenbach. S. unten S. 571.

3) v. d. *Hardt* Antogr. Lutheri III, 127. Ein Wiederabdruck davon
det ſich in *Gerdes* Hist. Evang. renov. I, 231 — 240.

4) Die Überſchrift lautet: Epistola Christiana admodum, ab annis quin-
que ad quendam, apud quem omne judicium sacrae scripturae fuit, ex
Batavis missa, sed spreta, longe aliter tractans coenam dominicam, quam
hactenus tractata est . . . per Honnium Batavum.

gerüſtet, doch dieſe Lehre verworfen habe, verſteht Zwing
Zweifel Luther'n. Die vier Jahre, die Zwingli angibt
men dadurch heraus, daß die beiden Niederländer, da ſie
wegs manchen Aufenthalt gemacht haben mochten, erſt im J
bei ihm in Zürich waren, während ſie vermuthlich ſchon
in Wittenberg geweſen.

Daß auf Zwingli's Überzeugung vom Abendm
beiden Reiſenden und noch mehr die von ihnen überb
Schriften einen entſchiedenen Einfluß hatten, berichtet un
ein nicht viel ſpäter lebender Landsmann des Reformators
wig Lavater [1]), der uns folgende Notiz gibt: „Es geſch
Joh. Rhodius und G. Sagarus [2]), zwei fromme u
lehrte Männer, nach Zürich kamen, um über das Abe
mit Zwingli zu verhandeln. Dieſe, als ſie Zwingli's
nung vernommen, indem ſie die ihrige noch zurückhielten,
Gott, daß ſie von einem ſolchen Irrthum befreit ſeyen
brachten dann das Sendſchreiben des Niederländers H
vor, worin das Iſt der Einſetzungsworte durch bedeu
klärt wird, welche Erklärung auch dem Zwingli die an
ſenſte ſchien [3])." Zugleich aber wird uns die Gewißheit
Einfluſſes beſtätigt durch das, was wir von Zwingli's Er
lungsgang in Betreff der Lehre vom Abendmahl wiſſen.
nehmen neuere Biographen Zwingli's an, der Reforma
be ſchon in Glarus freiere Anſichten über das Abendm
den Schriften des Ratramnus und Wikliffe geſchöpft [4]),

1) Ludov. *Lavateri* Hist. de origine et progr. controvers. sa
Tigur. 1564. p. 1. b. Lavater, geb. den 1. März 1527 zu Kybu
züricher Antiſtes den 15. Jul. 1586.

2) Lavater hat Saganus, es muß aber wohl auch hier Sagaru
werden.

3) . . . in qua *est* in verbis institutionis Coenae Domin
significat explicatur, quae interpretatio *Zwinglio* commodissi
batur.

4) Heß Leben Zwingli's überſ. v. Ufteri S. 21; Hulbr. Zwi
Schuler S. 24; Heß Samml. zur Beleucht. der ſchweiz. K. u. S
I, 20. Dagegen Gieſeler K. G. III, 1. S. 192, not. 27.

für geben dafür keine Beweiſe; was wir von Zwingli ſelbſt über ſeine Anſicht vom Abendmahl wiſſen, datirt aus einer Zeit, wo er ſchon mit den Aufſätzen der beiden Niederländer bekannt war. Zuerſt behandelt er die Lehre in einem Schreiben an ſeinen Lehrer Wyttenbach[1]) vom 15ten Juni 1523 noch wie etwas Geheimnißvolles, wie eine Perle, die man nicht vor die Schweine werfen dürfe; indeß findet ſich hier ſchon der Keim, aus dem weiterhin die ganze Theorie Zwingli's hervorwuchs: der Gedanke, daß Chriſtus weſentlich durch den Glauben genoſſen werde. Zwingli ſagt: die Euchariſtie wird da gefeiert, wo der Glaube iſt[2]), denn ſie iſt zu dem Zweck eingeſetzt, daß wir Frucht, Gnade und Gabe des Todes Chriſti preiſen, bis er kommt. Es verhält ſich mit Brod und Wein im Abendmahl, wie mit dem Waſſer in der Taufe[3]): den, der nicht glaubt, wird man tauſendmal vergeblich waſchen, der Glaube dagegen iſt nie vergeblich; ebenſo wird auch Brod und Wein umſonſt gegeben, wenn nicht der Genießende feſt glaubt, dieß ſey die einzige Speiſe der Seele, wenn er nicht gewiß iſt, der in den Tod gegebene Leib Chriſti befreie uns von Teufel, Tod und Sünde. Denn was kann unſre Seele ſo nähren, wie feſte, unerſchütterliche Hoffnung? Dieſes Wort iſt das Brod und die Speiſe, von der Chriſtus Joh. 6 ſpricht. Wer dieſe Speiſe im Innerſten ſeiner Seele durch wahren Glauben genießt, der ißt das Brod, zu wiederhohlter Stärkung und Erfriſchung ſeines Glaubens, wenn derſelbe noch ſchwach, zur Befriedigung und Erquickung, wenn er ſchon ſtark iſt. Wir nennen zwar die Sache bei ihrem Namen: das Brod Brod, den Wein Wein; aber wie wir ſagen, die Taufe tilge die Sünden, obwohl es nicht das Waſſer, ſondern der Glaube thut, ſo können wir auch uneigentlich (per catachresin) Brod und Wein Leib und Blut Chriſti nennen, weil uns Chriſtus durch Leib und Blut frei und rein gemacht hat: nicht daß es Brod und Wein thue, ſondern der Glaube thut es, den Chri-

1) Opp. Lat. Vol. VII. p. 297—300.

2) S. 297: Eucharistiam illic edi puta, *ubi fides est.*

3) Ebendaſ. S. 298.

ſtus an ſeinen erlöſenden und reinigenden Tod zu haben befohlen hat. Brod und Wein ſind Euchariſtie nur im Gebrauche (in usu), nicht aber außerhalb deſſelben [1]). Denn Chriſtus, dem es zukommt, entweder im Himmel zur Rechten des Vaters, oder auf Erden in der gläubigen Seele zu ſeyn, iſt im Brode nicht an und für ſich, ſondern nur, wenn er dort vom Glauben verlangt und geſucht wird, wie im Kieſel das Feuer nicht an und für ſich, ſondern nur dann iſt, wenn es vom Stahle herausgeſchlagen wird [2]). Wie aber dann Chriſtus im Brode gegeben werde, wolle der Gläubige nicht ängſtlich unterſuchen: denn Alles ſteht hier im Glauben und bei dieſem beruhigt ſich entweder der Genießende, oder er iſt, wenn er es nicht thut, nicht ſo gläubig, wie er ſeyn ſollte. — Bald nachher tritt Zwingli mit ſeiner Lehre offener hervor. Er behandelt dieſelbe aufs Neue in ſeiner Auslegung des 18ten Artikels der Schlußreden [3]), geſchrieben im Juli 1523; hier verwirft er die Transſubſtantiation, Opferlehre und Kelchentziehung und will dagegen die reine Schriftlehre vom Abendmahl herſtellen. Er bezeichnet das Sacrament des Altars am liebſten als „Wiedergedächtniß und Erneuern deſſen, was einſt geſchehen und in Ewigkeit kräftig iſt," hat aber auch nichts dawider, wenn man es lieber mit Luther „Teſtament" nennen will [4]), inſofern im Leib und Blut Chriſti, die wir im Abendmahl genießen, die feſteſte Zuſicherung, das gewiſſe Unterpfand gegeben iſt, daß wir durch Chriſtum zu Kindern Gottes gemacht ſind. Hauptſächlich aber kommt es ihm darauf an, den Genuß des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahl zu erklären. Die Hauptbeſtimmungen ſind hierbei auch wieder: daß Chriſtus im Abendmahl Speiſe der Seele ſey, und daß er durch den Glauben genoſſen werde. „Das die theologi," ſagt Zwingli [5]), „von der verwandlung des wyns und brotes erdichtet habend, laß ich mich nit kümmern. Ich hab genug, daß ich ſe-

1) Ebendaſ. S. 299. 2) Ebendaſ. S. 300.

3) Zwingli's Werke v. Schuler und Schulthess, deutſche Schriften I, 242 ff.

4) Daſelbſt S. 249. 5) Ebendaſ. S. 253.

lichlich durch den glouben weiß, daß er min erlöſung iſt und pys und troſt der ſeel." Mit Beziehung auf Joh. 6, 33 entwickelt er folgende Gedanken [1]): Chriſtus lehrt, daß ſein Wort Speiſe der Seele ſey, wie das Brod Stärkung des Leibes; das höchſte, gewiſſeſte, eigentlichſte Wort Chriſti und durch ihn Gottes iſt aber, daß Jeſus Chriſtus ſeinen Leib gegeben zur Abwaſchung und Sauberkeit der Seele; nichts kann die Seele mehr aufrichten und ſtärken, als der feſte Glaube, daß Chriſtus für ſie den Tod erlitten. Die Speiſe der Seele iſt alſo die Gewißheit, daß Chriſtus ihr Heil ſey vor Gott. Deßhalb, inſofern er ſich ſelbſt als Opfer zum Heil hingeben will, bezeichnet Chriſtus Joh. 6, 5 ſeinen Leib als das Brod, das er gebe und ſagt V. 53—56: wer nicht das Fleiſch des Menſchenſohnes iſſet und ſein Blut trinket, hat das Leben nicht in ſich — d. h. ſetzet ihr euren Troſt nicht in den Tod Chriſti, der euer Leben iſt, ſo iſt kein Leben in euch, werdet ihr aber ſicherlich glauben, daß mein Fleiſch und Blut, getödtet und vergoſſen, euch erledigt und gereinigt habe von der Sünde, ſo werdet ihr ewiglich leben; damit man aber auf keine Weiſe an leibliches Eſſen und Trinken des Fleiſches und Blutes denke, ſondern klar wiſſe, daß ſeine Rede unter den Worten des Fleiſches und Blutes das Wort des Glaubens meine, als Speiſe der Seele, fügt er noch V. 60—63 hinzu: der Geiſt iſt es, der lebendig macht, das Fleiſch iſt zu nichts nütze, u. ſ. f. „Sich [ſiehe] demnach, frommer Chriſt," ſo ſchließt Zwingli [2]), „den lychnam und blut Chriſti nút anders ſyn weder das wort des gloubens, namlich daß ſin lychnam, für uns getödet, und ſin blut, für uns vergoſſen, uns erlöſt und gott verſünt hat. So wir das feſtiglich gloubend, ſo iſt unſer ſeel geſpyst und getränkt mit dem fleiſch und blut Chriſti." In dieſen Sätzen ſind ſchon alle Grundbeſtimmungen der zwingliſchen Lehre enthalten: Chriſtus iſt das Heil der Welt und jedes einzelnen Sünders weſentlich durch ſeinen Tod, ſeinen in den Tod gegebenen Leib und ſein vergoſſenes Blut; dieſes Heil iſt für uns vermittelt durch

1) Ebendaſ. S. 251—53.

2) Ebendaſ. S. 252.

das Wort; das Wort können wir uns nur aneignen durch den Glauben; insofern wir dieß aber auf lebendige Weise thun, wird es uns die höchste Stärkung und Nahrung, die Speise des Lebens zum ewigen Leben; so heißt den Leib und das Blut Christi genießen: Christum als den für unser Heil Dahingegebenen durch den Glauben als Speise der Seele in uns aufnehmen. Die weiteren Bestimmungen, die wir später noch bei Zwingli finden, mußten sich hieraus von selbst ergeben, namentlich die Deutung der Einsetzungs-Worte und die Unterscheidung des geistlichen und sacramentlichen Genusses des Leibes Christi; auf dem bezeichneten Standpuncte war nur eine figürliche Auslegung der Einsetzungsworte [1]) zulässig; und wenn, da Christus im Glauben zu jeder Zeit genossen werden kann, doch wieder dem Abendmahl etwas Eigenthümliches vindicirt werden sollte, so konnte es nur geschehen durch Unterscheidung des allgemeinen oder geistlichen und des besondern oder sacramentlichen Genusses des Leibes Christi, die, wenn auch nicht specifisch, so doch graduell und formell verschieden seyen [2]).

Fragen wir nun, wie diese Lehre sich bei Zwingli entwickelte? so könnte man dabei stehen bleiben, sie als eine Folgerung aus seiner Gesammtauffassung des Christenthums zu betrachten; allein in solchen Dingen pflegen fast immer auch noch besondere geschichtliche Einflüsse statt zu finden, und offenbar war ja die Theorie Zwingli's nur Entwickelung eines Keimes,

1) Zuerst, wie es scheint, in einem Brief an Matth. Alberus, Prediger zu Reutlingen v. 16. Nov. 24, Opp. III, 589, dann im Comment. de vera et falsa religione im März 25, Opp. III, 239 sqq. Am ersten Orte sagt er S. 598: Nos cardinem hujus rei in brevissima syllaba versari arbitramur: videlicet in hoc verbo *est*, cujus significantia non perpetuo pro *esse* accipitur, sed etiam pro *significare* etc.

2) Das sacramentliche Essen, welchem das geistliche zu Grunde liegt, besteht in dem adjuncto sacramento mente ac spiritu corpus Christi edere; das bloß sacramentliche ohne das geistliche, welches jenem erst Werth und Kraft gibt, findet bei denen statt, qui visibile sacramentum sive symbolum publice quidem comedunt, sed domi fidem non habent. Exposit. Christ. fid. p. 47.

der ſeit langer Zeit im Heranwachſen begriffen war. Wo iſt aber der Punct, an den Zwingli unmittelbar anknüpfte? Die Hinweiſungen der Biographen auf Ratramnus, Wikliffe oder gar Petrus Waldus ſind weit her gehohlt, unſicher und ſchwankend. Dagegen liegt uns etwas unzweifelhaft Geſchichtliches vor: der Brief des Honius, den Zwingli ſelbſt herausgegeben und ſeit 1521 gekannt, und der Aufſatz Weſſels, den jenes Schreiben begleitete; in dieſen beiden Schriften aber ſind ſchon nahezu alle die Gedanken vom Abendmahl enthalten, die Zwingli noch beſtimmter als ein Ganzes ausbildete; woher anders alſo, als aus dieſen Tractaten, ſoll er dieſelben geſchöpft haben? Oder, falls er ſie auch nicht eigentlich daraus geſchöpft hätte, ſo iſt er doch gewiß ſeiner eigenen Gedanken durch die fremden beſtimmter bewußt geworden; wir dürfen alſo unbedenklich behaupten: Zwingli iſt durch die genannten Aufſätze entweder zuerſt auf ſeine Anſicht vom Abendmahl geführt, oder doch, wenn dieſelbe ſchon in ihm präformirt war, ſo ſehr in deren beſtimmterer Ausbildung gefördert werden, daß wir dieſelben als die geſchichtliche Hauptquelle der zwingliſchen Theorie zu betrachten haben.

Dieß wird anſchaulich werden, wenn wir den Inhalt beider Stücke angeben, was uns dann auf unſern eigentlichen Zweck, die Darſtellung der Lehren Weſſels vom Abendmahl, führt.

Honius geht zunächſt auch, wie ſpäter Zwingli, von den Ausſprüchen Chriſti Joh. 6 aus [1]). Chriſtus — dieß ſind ſeine Gedanken — hat das Abendmahl als Unterpfand eingeſetzt, damit die Seele feſt glaube, ihr Bräutigam gehöre ihr wirklich an, habe ſich für ſie dahin gegeben, ſein Blut für ſie vergoſſen: dadurch wird ſie beſtimmt, ihren Sinn von Allem abzukehren, was ſie ſonſt liebt, Chriſto allein anzuhangen, und in ihm ihr volles Genüge zu finden. Dieß heißt, wie der Erlöſer Joh. 6. ſagt, Chriſtum eſſen und ſein Blut trinken, und wer ohne dieſen Glauben das Abendmahl nimmt, der genießt vielmehr das Manna der Juden, als Chriſtum. Von dieſem belebenden Glauben

1) S. den Abdruck ſeiner Epistola bei *Gerdes* Hist. Evang. renov. I. p. 232.

haben die römiſchen Scholaſtiker nichts gewußt, ſie haben
einen todten Glauben, der, weil bloß hiſtoriſch, nicht beſe
konnte, gelehrt; ſie haben für hinreichend gehalten, zu beh
ten und künſtlich, aber ohne Schriftbeweiſe, anſchaulich zu
chen, daß das Brod nach der Conſecration der wahre Leib Chr
ſey. In Folge deſſen haben ſie dem Brod göttliche Ehre er
ſen, was, wenn Gott nicht darin iſt, ſich nicht unterſcheidet
der Verehrung, welche die Heiden Holz und Steinen widmeten
Indeß, ſie ſagen: wir haben das Wort Gottes, welches ſpri
das iſt mein Leib. Ja, entgegnet Honius, ihr habt das W
Gottes, daſſelbe, das ihr auch gebraucht habt für die römi
Tyrannei in dem Spruche: was du bindeſt u. ſ. f. Es kom
darauf an, wie das Wort zu verſtehen iſt. Der Herr hat ver
boten, denen zu glauben, welche ſagen: ſiehe hie oder da
Chriſtus; alſo darf ich auch denen nicht glauben, welche ſagen
im Brod ſey Chriſtus; überhöre ich dieſe Warnung Chriſti, ſo
darf ich mich nicht als Getäuſchten entſchuldigen, denn es ſind
jetzt die gefährlichen Zeiten, die der Herr vorausgeſagt. Sie
haben die Apoſtel nicht von dieſem Sacrament geredet, ſie ha-
ben Brod gebrochen und haben es Brod genannt, vom römiſchen
Glauben aber haben alle geſchwiegen. Und hier ſteht auch Pau-
lus nicht entgegen [2]), wenn er 1 Cor. 10 von dem Brod als
Gemeinſchaft des Leibes Chriſti ſpricht. Sagt er doch nicht: das
Brod iſt der Leib Chriſti; vielmehr iſt klar, daß in dieſer Stelle
„iſt" für „bedeutet" genommen werden muß, was entſchieden
aus der Vergleichung zwiſchen dem Brod und den Götzenopfern
hervorgeht. Etwas, von dem er gar nicht behauptet, daß es
verwandelt werde, iſt ihm doch d. h. „bedeutet" ihm eine Ge-
meinſchaft mit dem Teufel, dem es geopfert wird ... Daß Chri-
ſtus Ein Mal Menſch werde, iſt von den Propheten vorausver-
kündet, als Thatſache von ihm ſelbſt bewährt und von den Apo-
ſteln gepredigt; daß er aber täglich unter den Händen jedes Opfer-
prieſters Brod werde, iſt weder von Propheten noch Apoſteln

1) Andeutung von dem, was nachmals in der 80ſten Frage des heidelber-
Katechismus ſo derb ausgedrückt wurde.

2) Ebendaſ. S. 233.

verkündigt, ſondern wird nur auf das eine Wort gegründet: „das iſt mein Leib.“ Aber ſonderbar [1]), warum behaupten ſie denn nicht auch, Johannes der Täufer ſey verwandelt in den Elias, da Chriſtus ſagt: dieſer iſt der Elias? oder der Evangeliſt Johannes in Chriſtum, da der Herr am Kreuze zu ſeiner Mutter von ihm ſagt: dieſer iſt dein Sohn? Ich weiß, die Gewohnheit iſt ſchuld, daß man bei den Einſetzungsworten ſich vor einer Erklärung ſcheut, die man anderwärts unbedenklich findet. Aber einen triftigen Grund des Unterſchiedes kann ich nicht finden, und es könnten noch viele Stellen angeführt werden, wo ſich Chriſtus Thüre, Weg, Eckſtein nennt, oder ſagt: ich bin der Weinſtock u. dergl. und doch niemand ſo ſtreng am Buchſtaben haftet, daß er Chriſtum für einen wirklichen, natürlichen Weinſtock erklärte; einen andern Grund wenigſtens weiß ich nicht, der uns gerade bei den Einſetzungsworten ſo einengte, als die Autorität des Papſtes.

Weiterhin widerlegt Honius die Verwandlungslehre noch mit folgenden Gründen [2]): das geweihte Brod iſt, wie die Erfahrung zeigt, der Zerſtörung z. B. durch Mäuſe ausgeſetzt, alſo kann es nicht Chriſtus ſeyn, denn der Heilige Gottes ſoll keine Zerſtörung erfahren. Zugegeben aber auch, Chriſtus habe wirklich bei der Einſetzung des Abendmahls das Brod verwandelt, oder ſeinen Leib mit demſelben verbunden, ſo wird man ein ähnliches Wunder nicht wieder verrichtet finden, weder von Chriſto, noch den Apoſteln; und wenn auch Chriſtus es that, ſo folgt nicht, daß jeder Opferprieſter es thun könne. Durch die Worte: das thut zu meinem Gedächtniß, iſt den Prieſtern eine ſolche Gewalt nicht verliehen. Von der Verwandlungslehre, die doch ein ſo wichtiger Artikel wäre, kommt auch im ſogenannten apoſtoliſchen Symbolum [3]) nichts vor. Sie findet ſich nur in den Decretalen; aber auch dieß beſtärkt den Verdacht papiſtiſcher Erfindung, und zwar um ſo mehr, wenn man bedenkt, daß ſie der ganzen

1) Ebendaſ. S. 233 u. 34.

2) S. 235—39.

3) in Symbolo, *ut ajunt*, Apostolico.

papiſtiſchen Religion zur Grundlage dient. Chriſtus wird n
im Glauben geſchaut, nur im Glauben verehrt [1]), und d
mit dieß deſto ſicherer geſchehe, hat er uns ſeine ſinnliche Gegen
wart entzogen und geſagt: wenn ich nicht hingehe, ſo wird d
Geiſt, der Paraklet, nicht kommen. Der Satan, um Alles
verkehren, hat den Menſchen wieder die leibliche Gegenwart e
geredet, wenn nicht in Geſtalt des Menſchen, ſo doch in Geſ
des Brodes. Wenn aber Gott im Brode geglaubt wird,
muß man ihm auch äußerlich dienen: daher die koſtbare Mon
ſtranz, der reiche Tempel mit allem Schmuck, die Lampen u
Kerzen, die heiligen Gewänder mit Byſſus und Gold durchwi
der Chorgeſang der Mönche, Salbung und Cölibat der Prie
ſter, Entziehung des einen Theiles des Sacraments bei d
Laien; kurz, wenn du jenes (die Transſubſtantiation) hinw
nimmſt, ſo fällt die ganze Religion des Papſtes zuſammen
und daß dieſe einſt fallen werde, wer mag es bezweifeln? da
ſie ſchon einem guten Theile nach geſtürzt ſiehſt.

Chriſtus wollte alſo — ſo fährt Honius poſitiv weiter fo
— im Brode ſich ſelbſt geben [4]); er wollte ſagen: eſſet
Brod, das ich euch reiche, nicht gering, es bezeichnet m
nen Leib, den ich für euch gebe; wenn dieſer am Kreuze h
gen wird, ſo wird dieß für euch geſchehen, ja Alles, was ich
than und thun werde, ſoll euer ſeyn. So liegt ein groſſer
in den Worten und ſie ſind unvergleichlich ſüße, wenn ſie r
verſtanden und aufgenommen werden. Unterſcheidet nur
zwiſchen dem Brode, das wir mit dem Munde, und Chriſto,
wir im Glauben empfangen! Denn wer dieß nicht thut
meint, er empfange weiter nichts, als was er in den Mund
nimmt, der unterſcheidet nicht den Leib des Herrn, der ißt
trinket ſich ſelbſt das Gericht, weil er eſſend und trinkend

1) S. 237: Christus sola fide cernitur, sola fide colitur.

2) S. 237: Si illud subtraxeris, ruet universa religio Papae, q
aliquando casuram, quis dubitabit?

3) S. 238—40.

4) Dominus per panem se ipsum tradit nobis.

Chriſtus ſey ihm gegenwärtig, während er doch ſelbſt durch ſeinen Unglauben ferne von Chriſto iſt... Das ganze Wort Gottes, und nur das Wort Gottes müſſen wir hören [1]); nichts iſt uns frei gegeben und alle Lehre verboten, außer dem Worte Chriſti. Was hülfe es deinem Bruder, wenn du alle geweihten Hoſtien äßeſt und allen geweihten Wein tränkeſt? Du ſagſt: ich habe das Wort des Herrn: das thut zu meinem Gedächtniß; als ob der Herr nicht bei demſelben Abendmahle reichlich gelehrt hätte, was er von uns fordert, wie Alles Joh. 13 — 18 geſchrieben ſteht. Hütet euch vor den falſchen Lehrern, den falſchen Chriſtus! Einſt ſagten ſie: ich bin des Thomas, des Scotus, des Auguſtin oder Franciscus, heute ſagen ſie: ich bin Chriſti, und derweilen zerreißen ſie ihren Bruder, ſind geizig, eigenliebig, gottvergeſſen und jagen nichts weniger als der Liebe nach.

Nachdem nun Honius noch bitter beklagt [2]), daß, während man ſo eifrig die papiſtiſchen Satzungen treibe, die ganze practiſche Seite des Chriſtenthums, das, was der Herr in der Bergpredigt gelehrt, unverzeihlich vernachläſſigt oder nur kalt, mechaniſch und geiſtlos vorgetragen werde, ſchließt er mit den Worten: „Dieß, frommer Leſer, haben wir dir flüchtig geſchrieben. Der wahre Genuß des Leibes und Blutes Chriſti ſoll, ſo Gott will, nächſtens ans Licht treten [3]). Unterdeſſen bete du, daß unſer Glaube nicht wanke, und wir als wahre Schaafe die Stimme des wahren Hirten, nicht fremder, hören mögen!“ Es wäre möglich, daß Honius bei der Schrift, die bald erſcheinen ſollte, an den Tractat Weſſels gedacht hätte, doch konnte er auch an eine eigene denken.

Indem wir hiermit zum Tractate Weſſels vom Abendmahl übergehen, iſt zunächſt noch eine kritiſche Frage zu erledigen. Wir haben bisher von dem durch Rhodius an Luther und Zwingli überbrachten zweiten Aufſatze geſprochen, als ob

1) S. 239. 2) S. 240.

3) Veram dominici corporis manducationem et sanguinis potationem brevi emissuri, si id voluerit Deus.

derſelbe unbedenklich für eine Arbeit Weſſels zu halten
Dagegen erheben ſich jedoch Zweifel. Fürs Erſte könnte man
ben, es ſey von jenen Männern nur ein Tractat übermacht
den, derſelbe, der unter den Papieren Hoecks aufgefunden
der vielleicht ſchon mehr als zweihundert Jahre alt war und
natürlich weder von Honius noch von Weſſel herrührte.
Meinung wird von Gerdes angedeutet [1]). Sie iſt jedoch
annehmbar, denn ſowohl in der Ausgabe des einen Trac
durch Zwingli als in der Nachricht Lavaters wird Honius
drücklich als Verfaſſer bezeichnet, und von ſeiner Schrift
offenbar diejenige unterſchieden werden, die ſich in der Bib
ſchaft Hoecks vorfand. Nun frägt ſich weiter, ob dieſe
von Weſſel war oder nicht? Einige behaupteten es, Andre
ten ſie für viel älter, Hardenberg will nicht entſcheiden [2]).
unſerm Urtheile hierüber müſſen wir wieder zweierlei aus
der halten: eine Theſenreihe über dieſem Gegenſtand unter
doppelten Aufſchrift 1) Propositiones ex Evangelio de cor
pore et sanguine Christi sumendo, quo fructu sumentium
et de veritate ejus, 2) Quomodo operamur cibum,
non perit, et quod credere in Christum sit opus cibi non
pereuntis, et credens vivit fide, vivens resuscitatur in no
vissimo die — und die ausführlichere Schrift de Sacramento
Eucharistiae ſelbſt. Jene zwiefache Theſenreihe findet ſich
in der wahrſcheinlich älteſten und zu Wittenberg gedruckten Aus
gabe der Farrago rerum theologicarum von Weſſel [3]), und
dann auch in den beiden durch Adam Petri zu Baſel veranſtal
teten Ausgaben von 1522 und 1523 [4]). Bei dieſem Stück
können wir vollkommen gewiß ſeyn, ſowohl daß es von Weſſ
herrühre, als auch daß es Zwingli'n ſeit dem Jahre 1521 be
kannt war, alſo auf deſſen Denkweiſe Einfluß haben konnte.

1) Hist. Evang. renov. I, 230. not. c.

2) Er ſagt S. 13: Quod neque probo, neque improbo; non neg
neque adfirmo.

3) Fol. XXV, XXVI, XXVII.

4) In beiden Ausgaben Fol. XXVI — XXIX.

Dagegen findet nicht dieselbe Sicherheit statt bei der längern Abhandlung de Eucharistia. Zwar das Eine, daß dieselbe von Wessel herrühre, wird für den Kenner wessel'scher Schriften keinem Zweifel unterworfen seyn: denn abgesehen davon, daß wir aus dem Leben Gerh. Geldenhauers[1]) mit hoher Wahrscheinlichkeit entnehmen können, Wessel habe ausführlicher über das Abendmahl geschrieben, so trägt auch die Schrift, obwohl sie, wie mehrere andere Abhandlungen, nicht früher als 1614 in der Löwiniger und 1617 in der amsterdamer Gesammtausgabe der Schriften Wessels auftritt, doch durchaus in Gedanken und Sprache das nicht wohl nachzuahmende Gepräge des wessel'schen Geistes, enthält einem guten Theile nach Sätze, die wir auch in andern Schriften Wessels finden, und ist im Ganzen nur eine weitere Begründung der in den angegebenen Thesen, die ihr auch wieder einverleibt sind[2]), angedeuteten Lehren. Das Andre aber, ob der Aufsatz von Zwingli gekannt gewesen, ist nicht ebenso zuverlässig. Die sicherste Bürgschaft hiefür würde seyn, wenn sich das Stück in den basler Abdrücken von Wessels Schriften durch Adam Petri vorfände, denn dieser erhielt, nach Hardenberg[3]), die von Rhodius nach Zürich überbrachten Aufsätze Wessels und benutzte sie zu seinen Ausgaben. Allein in beiden durch Petri besorgten Abdrücken befindet sich die Schrift

1) Geldenhauer, welcher, nachdem er in Straßburg, Augsburg und Marburg gewirkt, 1542 starb, erzählte (nach *Adami* Vit. Theolog. Germ. p. 44.) selbst: er habe die Schriften Wessels, der 30 J. vor dem Ausbruche des Sacramentsstreites gestorben, fleißig gelesen und daraus das erste Licht christlicher Erkenntniß geschöpft, dann aber, um nicht von menschlicher Autorität überwältigt zu werden, dieselben auf die Seite gelegt und vor Allem das neue Testament eifrig studiert, um sich alle Stellen zu notiren, wo auch nur mit einem Worte des Leibes und Blutes Christi Erwähnung geschehe. Offenbar wird hier auf schriftliche Äußerungen Wessels über das Abendmahl angespielt und es ist nichts natürlicher, als an die noch vorliegende Abhandlung de Eucharistia zu denken, welche unter dieser Voraussetzung in den ersten Decennien des 16. Jahrhunderts als wessel'sches Product anerkannt gewesen seyn mußte.

2) De Eucharist. c. 27 u. 28. S. 700 — 704 der amsterd. Ausgabe.

3) Lebensnachrichten von Wessel S. 14.

eine ſo große innere Übereinſtimmung zeigt, ſo iſt ni
ſcheinlicher, als daß von dieſer Seite neben Honius a
auf Zwingli gewirkt habe.

Auch in den Theſen Weſſels finden ſich ſchon
denen Wendungen und Wiederhohlungen dieſe Grun
die Worte Chriſti ſind nicht fleiſchlich, ſondern geiſt
ſtehen; wenn Chriſtus ſpricht: wer an mich glaub
ewige Leben und wer nicht das Fleiſch des Menſche
und ſein Blut trinkt, hat dieſes Leben nicht, ſo kann
verſchieden ſeyn; alſo glauben heißt das Fleiſch und
genießen, glauben heißt zu ihm kommen und ihn
nehmen. Das Fleiſch Chriſti als Brod des Leben
nicht vergeht, iſt nicht etwas Sinnliches, ſondern
Weſen, ſein Wort, ſeine Liebe, ſein Opfer, ſein
das Heil der Welt in den Tod gegeben, die Erken
und Gottes durch ihn; und der Genuß dieſes Fleiſches
ſentlich in der Vereinigung mit Chriſto durch die
Commemoratio, darin, daß wir, wie Magdalena,
ßen Chriſti ſitzen, ihn lieben, mit ihm leben, leiden,
auferſtehen; nur in dieſem Sinne kann Fleiſch und
ſti, ſein Opfer, das wir im Glauben zum unſrigen m

Leib und vergoſſenen Blut; nicht minder erſcheint der Genuß dieſes Leibes und Blutes als ein allgemeiner geiſtiger Act, als innere Bewegung des Glaubens, der Erinnerung an Chriſtum, der Erhebung und Liebe zu ihm, der Vereinigung mit ihm, um in ihm und durch ihn in Gott zu leben. Und von dieſen Grundgedanken iſt eigentlich die Schrift de Eucharistia nur eine weitere Entwickelung.

Faſſen wir nach dieſen Vorbemerkungen die Lehre Weſſels vom Abendmahl, wie ſie in ſeinen verſchiedenen Schriften, vornehmlich aber in der Abhandlung de Sacramento Eucharistiae niedergelegt iſt, zuſammen, ſo iſt es dieſe:

Weſſel betrachtet das Leben Chriſti im Thun und Leiden bis zum Kreuzestode als die reinſte und vollkommenſte Offenbarung der göttlichen Liebe; die Vergegenwärtigung und Zueignung dieſer Liebe aber für jeden Einzelnen iſt das Abendmahl, weßhalb der Genuß deſſelben auch ein öffentliches Bekenntniß dieſer Liebe und ein Beweis dankbarer Gegenliebe iſt. „Wir wollen bekennen," ſagt Weſſel[1]), „daß der Herr gut iſt, wo er nur ſeine Güte offenbart; und wollen es ſtärker bekennen, wo er ſie ſtärker offenbart, und am ſtärkſten, wo ſeine Güte am ſtärkſten hervorleuchtet. Dieß geſchieht aber in dem Kelche, den der Vater dem Sohne gegeben hat. Wenn wir dieſen[2]) hinnehmen zum Gedächtniß, weil er in demſelben ein Gedächtniß aller ſeiner Wunder geſtiftet hat, und dabei unterſcheiden den Leib, und zwar weſſen Leib? des Herrn, und wie dahingegeben? — dann wird es uns in der That ein lebendiges und belebendes Brod werden und uns zur Liebe entflammen; und dann werden uns auch ſeine Gebote nicht ſchwer ſeyn." Und in einer andern Stelle, nachdem Weſſel gezeigt, wie Liebe durch Liebe geweckt werde und Alles, was Chriſtus gelehrt, gethan und ge-

1) De Caus. Incarnat. Cap. 20. p. 457.

2) Ich kann das hunc kaum auf etwas Anderes beziehen, als auf poculum, wiewohl es ein Sprachfehler iſt; aber ſo etwas begegnete unſerm Weſſel nicht ganz ſelten. Auf Filius bezogen wird die Rede gar zu künſtlich und dunkel.

duldet, ein Erregungs- und Nahrungsmittel der Liebe ſey, ſ
er fort[1]): „Das Brod aber, das vorgeſetzt wird, iſt der r
und höchſte Spiegel der Liebe, erhöhet auf den Bergen, d
Alle ihn ſehen und niemand ſich verberge vor ſeinem erwä
den Strahl. Die Miethlinge[2]) haben Brod genug. Aber
wen iſt es Lohn und Frucht ſeiner Arbeit, zu lieben? Mit
wahren Brode des Wortes Gottes wird der genährt, der
Wahrheit ſagen kann: dein Wort iſt meinem Munde ſü
denn Honig[3]), ſüßer denn Honig und Honigſeim[4])." Da
Abendmahl iſt aber nicht bloß Bild und Unterpfand der Lieb
Chriſti, ſondern es vergegenwärtigt uns überhaupt den ga
zen Chriſtus, Alles was er für uns gelitten und gethan, w
er für uns geweſen und ewig iſt. „Er iſt uns vollkomm
im Sacramente gegeben[5]), wie er auch beim Leiden vollk
men für uns hingegeben wurde; ſo daß, was er dort für u
dargebracht hat, uns wahrhaft nützet, wenn wir nämlich in
ter Erinnerung daran zunehmen, und das Opfer nicht bloß
nes iſt, ſondern unſeres, die Gerechtigkeit und der Geho
nicht bloß ſeine, ſondern unſere. Dann können wir zuver
lich, mit Vertrauen auf unſere Sache zum Richterſtuhle tr
weil wir durch dieſes Opfer gottgefälliger geworden ſind,
wenn wir nie gefallen wären. Denn wie der Apoſtel ſchl
daß Alle geſtorben ſeyen, wenn Chriſtus für Alle geſtorben iſt
darf man auch ſchließen: wenn Chriſtus für Alle gehorſam
weſen iſt bis zum Tode, ſo ſind Alle gehorſam geweſen bis
Tode, und wenn ſie gehorſam waren, ſo ſind ſie auch ge
Der Leib des Herrn iſt alſo hingegeben für uns und ſein
iſt vergoſſen zur Vergebung der Sünden und zur Erlöſun
Unterdrückten, hingegeben den Feinden, zur vollkommenen

1) De Orat. VIII, 6. p. 148. Womit zu vergleichen de Sacramen. Eucharist. Cap. 26. p. 699.

2) Lohndiener, mercenarii.

3) Pſalm 119, 103.

4) Pſalm 19, 11.

5) De Sacram. Eucharist. Cap. 21. p. 693.

pung in jeder Art des Angriffs, der dem Feinde gefallen könn

Daher wird es Leib und Blut des Herrn genannt, weil es pt bloß Leib und Blut iſt, ſondern auch Arbeit, Krankheit, rfolgung, Schmerz, Trauer, Bedrängung, Ohnmacht, Ver- rung, Überdruß, Verlaſſenheit des Gemüthes; alles das iſt uns dahingegeben, und zwar vollkommen dahingegeben... o je mehr der Körper mit allen körperlichen und organiſchen äften, ſammt allem Innerlichen, das heißt der Leib und das ut, der Geiſt und die Klarheit der geiſtigen Kräfte[1]) hinge- ben und verlaſſen war für uns, deſto mehr iſt uns dieß auch ſchenkt. Und damit wir ein nicht geringes Unterpfand dieſer nigen Gabe hätten, iſt es uns gegeben im Sacramente; gege- n nicht auf eine unvollkommene und unvollſtändige Weiſe, ndern ſo vollkommen im Sacramente, wie in der Wirklichkeit. amit du es aber fühleſt, mit welchem Erfolge, ſo erwäge, mit licher Liebe, welcher Leichtigkeit, welcher Freigebigkeit, wel- r Bequemlichkeit, welcher Theilnahme! Was iſt liebevoller, ſtets gegenwärtig zu ſeyn? Was iſt eine leichtere Weiſe, als urch ein Wort zu bewirken? Was iſt freigebiger, als ſich zu ſchenken? Was iſt bequemer, als dieß durch Semmel-) und begeiſternden Wein zu thun? Was beweiſt mehr nahme, als daß er allen Bedürfniſſen der Schwachen hülf- ntgegen kommt[3])?" Die Ganzheit Chriſti im Sa- nt des Abendmahls, das dargereicht und empfangen wer- eines geſammten Weſens in allen Beziehungen[4]) drückt el anderwärts auch noch auf andere Weiſe aus: „Wo der e Chriſti geſegnet und geprieſen wird von nun an bis in keit, ſey es auch von einem Einſamen und Abgeſonderten, t in Wahrheit er ſelbſt nicht bloß ſeiner Gottheit und r Güte nach, ſondern auch leiblich gegenwärtig, durch

1) . . . spiritus et spirituum claritas.

2) . . . per panem similagineum.

3) De Sacram. Eucharist. Cap. 21. p. 693 u. 694.

4) . . . non sola deitate sua, sed et carne sua et sanguine et humanitate tota. De Sacram. Eucharist. Cap. 24. p. 697.

die ganze Wohlthätigkeit der Kraft, Kunſt und Fülle, die [illegible] Fleiſch und Blut gegeben iſt: ſo daß es in der That für den, [illegible] ihn im Gedächtniß hält, eine Wegzehrung iſt für alle Bedürf[illegible] niſſe, ein Gegengift für das Gift, ein Balſam für die Wunden, [illegible] ein Reinigungsmittel für die Befleckungen, eine Bedeckung für [illegible] die Blöße, eine Verſchönerung für die Häßlichkeit, ein Brod des [illegible] Lebens und zwar des ganzen Lebens für jeden Hungernden, ein [illegible] Wein der Freude und der Heiterkeit für jeden Dürſtenden [1])." Er [illegible] dann weiterhin: „Es iſt alſo Chriſti geſegnetem Namen zuzuſchreiben, daß, wenn irgend einer irgendwo in ſeinem Namen ſein Gedächtniß begeht, er alsdann körperlich gegenwärtig ſey in dem Feiernden [2]), wie auch der Feiernde in Chriſto iſt; ſo daß, wenn der Chriſt [3]) ſelbſt durch den inneren Menſchen in Chriſto iſt, immer der ganze Chriſtus durch den äußeren und inneren Menſchen jenem körperlich gegenwärtig iſt, durch die Kraft der Gnadengaben, die Kunſt der Weisheit, die Fülle der Freigebigkeit." So wird dem Feiernden im Abendmahl zwar allerdings Leib und Blut Chriſti gegeben, aber immer zugleich der ganze Chriſtus, ſein Werk und ſein Geiſt, denn „nicht das Fleiſch Chriſti iſt es, welches gerecht macht, oder das Blut, ſondern das Werk, welches durch Fleiſch und Blut dargereicht wird [4])," und deßhalb iſt auch das Abendmahl, wo es überhaupt wirkſam iſt, zu allem dem wirkſam, wozu uns Chriſtus geſandt iſt. „Denn wenn alle Künſte, alle Werke der Wiſſenſchaft, des Rathes, der Kraft, der Weisheit, der Treue und des Wohlwollens ihren Anfang, ihre Wurzel und Pflanzſtätte im Nachdenken und Erinnern haben, und falls ſie vollkommen ſind, durch Nachdenken gepflegt werden, und damit ſie vervollkommnet würden, durch Nachdenken gewachſen und fortgeſchritten ſind; wer will entgegen ſeyn, daß dieſes heilige und ſelige Gedächtniß, welches

1) De Sacramento Eucharist. Cap. 24. p. 697.

2) . . . ut ipse corporaliter praesens in medio commemorantis sit.

3) Ich leſe ſtatt des gedruckten: Christus, was keinen paſſenden Sinn geben will, Christianus.

4) De Sacram. Eucharist. Cap. 8. p. 673.

für alle, die den Herrn fürchten, geſtiftet iſt zum Andenken an alle ſeine Wunder, wirkſam ſey zu Allem, wozu Gott der Vater ſein Wort geſendet hat? Er hat aber ſein Wort deßhalb geſendet, daß es geſund mache, und hat daſſelbe in das Fleiſch dahingegeben für das Leben und die Geſundheit der Welt. Und wie mag einer das geſendete Wort behalten, außer durch das Andenken? Denn wenn du nicht daran denkſt, ſo entgeht es. Das Nachdenken iſt der Ordnung nach am nächſten verwandt mit dem Urſprunge des Wortes. Denn es war dieſelbe Weisheit erforderlich, um das Nachdenken hervorzubringen, deren es bedurfte, um das Wort zu erzeugen [1])."

Schon aus dem Bisherigen geht hervor, daß Weſſel eigentlich die Gegenwart Chriſti nicht als eine momentane, auf den Genuß des Abendmahls beſchränkte, auffaßt, ſondern daß vielmehr nach ſeiner Überzeugung Chriſtus der geliebten Seele ſtets gegenwärtig ſeyn will [2]). Und wenn man ſelbſt an eine eigenthümliche Stärke und Wirkſamkeit ſeiner perſönlichen Gegenwart denkt, ſo kann dieſe ebenſowohl außerhalb des Abendmahls wie in demſelben ſtatt finden. „Denn wer wird zweifeln, daß der Herr häufig ſeinen Gläubigen körperlich gegenwärtig iſt in ihren Todeskämpfen, ohne daß er deßhalb ſeinen Sitz im Himmel zur Rechten des Vaters verläßt? Wer wird zweifeln, daß dieß ebenſo geſchehen könne außerhalb des Abendmahls, wie in demſelben? Wer wird zweifeln, daß er gegen die Einzelnen, für die er gelitten hat, nicht bloß eine menſchliche, ſondern eine mütterliche Liebe, ja die Liebe einer Gebärerin hegt [3])?" Hieraus ergibt ſich von ſelbſt, daß Weſſel keinen weſentlichen Unterſchied ſetzt zwiſchen der Gegenwart Chriſti im Abendmahl, und derjenigen, die auch ohne das Sacrament durch lebendige

1) De Sacram. Eucharist. Cap. 5. p. 667.

2) De Magnitud. Pass. Cap. 70. p. 599: Et quo perpetuo gaudere liceat contubernio, excogitavit inaudito mysteriorum ingenio semper amatae suae praesens esse. . . . Commemoratio ejus est, quae eum delectat, quae illum trahit, quae illum praesentem facit.

3) De Sacram. Eucharist. Cap. 24. p. 697.

Gemüthserhebung stets in gläubigen Seelen statt finden kann. Der Unterschied besteht bloß darin, daß die Gegenwart Christi durch Erinnerung und Glauben einzig und allein eine innerliche Thatsache, die Gegenwart im Sacrament aber auch durch eine feierliche Handlung vermittelt ist. Hier macht nun auch schon Wessel die bedeutsame Unterscheidung zwischen dem geistigen oder geistlichen und dem sacramentlichen Essen des Leibes Christi und betrachtet das erstere als das Wesentliche, als nothwendige Grundlage des letzteren. „Es ist aber," sagt er [1]), „zwischen dem sacramentlichen und geistigen Essen der Unterschied, daß jenes ohne dieses unfruchtbar ist, ja zum Tode gereicht [2]), das geistige Essen aber stets fruchtbar ist und zum Leben dient. Es ist auch die geistige Theilnahme und die Theilnahme durch fromme Erhebung fruchtbarer als die sacramentliche, wenigstens in dem, was sie isset und trinket. Jene (die sacramentliche), soweit sie bei den Laien statt findet, ißt bloß, außer daß sie durch einen seligen Trunk ergänzt wird vermöge des Friedens der Frömmigkeit; sie ist auch an Zeit und Ort gebunden, nur gewissen Personen gestattet und an eine bestimmte Form geknüpft. Diese (die innerliche), entspringend aus reinem Herzen und ungefärbtem Glauben, verschmäht kein Alter und kein Geschlecht und ist zu jeder Zeit anwendbar. Jene ist häufig schädlich, diese stets nützlich [3])." Das geistige Essen und Trinken Christi ist also das Allgemeine, die Grundlage, das sacramentliche dagegen nur ein in die äußere Erscheinung hervortretender Bestandtheil davon; mithin ist immer auch bei dem sacramentlichen Essen der innerli-

1) De Orat. VIII, 6. p. 148 u. 149.

2) Wessel beruft sich dabei auf den Ausspruch Christi Luc. 22, 19. und Pauli 1 Cor. 11, 26.

3) Vergl. hiermit die übereinstimmende Stelle Scal. Medit. Exempl. II. p. 369: Sicut panis est, non tam exteriori quam interiori homini, sic non tam faucibus quam spiritu commemorandus manducatur. Corporalis palati adsumtio sine pia commemoratione non solum inutilis, quin et abominabilis est ad judicium: pia vero commemoratio semper efficax ad refectionem. Ab hujus mensae dignitate et ubertate non sexus, non aetas, non locus, non tempus, non professio, non conditio secludit.

che Genuß die Hauptſache und das eigentlich Segensreiche. „Auf dieſe Weiſe (durch Glauben und Liebe) Leib und Blut Chriſti genießen iſt mehr, als wenn wir zehntauſendmal am Altare von der Hand des Prieſters mit dürrem Herzen und kaltem Gemüthe, wenn auch im Stande des Heils, das Abendmahl empfangen [1])."

Vermöge dieſes weſentlichen innerlichen Genuſſes nehmen auch die Laien am Kelche Theil, wiewohl ſie äußerlich davon ausgeſchloſſen ſind. Weſſel argumentirt ſo. Der Apoſtel Paulus ſagt: unſere Väter haben von derſelben Speiſe gegeſſen; dieß konnten ſie nicht auf körperliche Weiſe thun, weil ſie ſo noch nicht vorhanden war, ſondern bloß innerlich. In demſelben Sinne aber trinken auch heutzutage alle Laien das Blut des Herrn. Denn wenn ſchon die Väter denſelben geiſtigen Trank getrunken haben, ſo werden dieſe es noch viel gewiſſer jetzt thun. Ja wenn wir wahrhaft geöffnete Augen hätten, ſo würden wir nicht bloß das Fleiſch und Blut des Menſchenſohnes genießen, ſondern wir würden uns alle Werke Gottes durch Denken aneignen und uns davon nähren, ſo daß wir auch gewiſſermaaßen Eiſen, Sand und Felſen genöſſen [2]). In dieſem Sinne ſpricht Weſſel vom geiſtigen Brode und geiſtigen Eſſen, weil das Leben, das dadurch genährt wird, das des inneren Menſchen, der innere Menſch aber weſentlich Geiſt iſt [3]). Zwar ſind Leib und

1) De Sacram. Eucharist. Cap. 29. p. 703 ganz unten.

2) . . . sed in omnibus operibus Dei philosophantes pasceremur, ut et ferrum, et sabulum et saxa manducaremus. De Sacramento Eucharist. Cap. 29. p. 704. Ungefähr in demſelben Sinne ſagt Weſſel auch, man müſſe den Namen Chriſti ſpeiſen: Dices igitur, numquid nomen panis? quis unquam nomina manducavit? Sed si attendes, quis in hoc discubitu conviva invitetur, quoniam interior homo solus, meus videlicet interna et voluntas, nihil mirabere, si nomina manducet, si nominibus reficiatur et confortetur. Scal. Medit. Exempl. I. p. 338. Auch hier haben wir auf die mehrfach angedeutete Weiſe an den Nominalismus Weſſels zu denken.

3) De Orat. VIII, 3. p. 143. Ebenſo vom Trinken des Blutes de Sacram. Eucharist. Cap. 9. p. 676.

Blut des Herrn allerdings etwas Körperliches, aber, bloß körperlich empfangen, werden ſie nicht eine Quelle des Segens, ſondern eine Urſache des Todes. „Leib und Blut des Herrn," ſagt Weſſel [1]), „wie heilig ſie auch ſeyen, ſind doch Körper, nicht Geiſt. Daher wenn ſie nur körperlich empfangen werden, gewähren ſie nicht nur dem Speiſenden keine geiſtige Stärkung, ſondern ſie bringen auch den Tod. Denn wer unwürdig iſſet, der macht ſich ſchuldig des in den Tod gegebenen Leibes und des vergoſſenen Blutes... Der Herr ſagt: der Geiſt iſt es, der lebendig macht, das Fleiſch iſt nichts nütze; das heißt: es liegt wenig am Fleiſch, wiewohl es heilig iſt... Nicht als ob deßhalb Fleiſch und Blut nichts wirkten zur Rechtfertigung des Genießenden. Denn wer mit aufrichtigem Glauben der Allmacht Gottes vertraut, daß unter den Geſtalten des Brodes und Weines wahrhaftig jenes heilige Fleiſch und jenes heilige Blut vermöge der erhabenſten Herablaſſung [2]), vermöge der herablaſſendſten Wohlthätigkeit, vermöge der wohlthätigſten Wirkung gegenwärtig enthalten ſeyen, der erfährt gewiß etwas von geiſtlichem Leben in ſich, wenn er nicht etwa auf eine ganz trockene Weiſe glaubt und ißt; wenn er, ohne zu erwägen, zu unterſcheiden, innerlich zu verarbeiten, zu ſchmecken, zwar ißt, aber bloß körperlich und ſinnlich, nicht geiſtig; weßhalb er auch nicht geiſtig belebt wird. Denn ein ſolcher Glaube kann niemanden in der Heiligkeit und Gerechtigkeit beleben; es iſt derſelbe, der auch in den Urhebern des Todes gefunden wird, denn auch die Dämonen glauben und zittern. Wer das ſichtbare Abendmahl nur mit den Zähnen und dem Munde ißt und trinkt, der ißt es nicht, wenn nicht der innere Menſch in Gott [3]) lebt; denn wer von dieſem Brode iſſet, der wird leben in Ewigkeit. Wer alſo nicht in Ewigkeit lebt, der hat — dieß folgt ganz klar — nicht

1) De Sacram. Eucharist. Cap. 8. p. 673 u. 674.

2) Dignatione, eigentlich Würdigung, die Gott dem Menſchen zu Theil werden läßt.

3) oder: nach dem göttlichen Willen, secundum Deum; vielleicht auch auf göttliche Weiſe, d. h. ewig.

n dieſem Brode gegeſſen. Wer alſo zwar ſichtbar ißt, aber cht zugleich geiſtig, der ißt eigentlich nicht.“ Alſo das Fleiſch, oß fleiſchlich verſtanden, bringt kein Heil; aber geiſtig aufge- ßt, im Geiſte der Liebe geopfert, aufgenommen, betrachtet ıd genoſſen, iſt es belebend und eine Quelle der Seligkeit [1]). s kann aber auch dieſes nur für den werden, der ſchon lebt ıd wirklich nach dieſer Nahrung verlangt [2]). Deßhalb findet r weſentliche Genuß des Leibes und Blutes Chriſti im Abend- ahle nur bei dem ſtatt, der das innere Bedürfniß und die rechte mpfänglichkeit dafür hat.

Nur durch den Glauben — dieß iſt eine weitere noth- endige Conſequenz der weſſel'ſchen Auffaſſung — werden ir des ſich darbietenden Chriſtus theilhaftig, nur der Glauben- : genießt eigentlich ſein Fleiſch und Blut. „Es iſt wohl zu ierken auf das Wort des Herrn: wenn ihr nicht eſſet mein leiſch, ſo habt ihr das Leben nicht in euch. Es haben aber ıs wahre Leben die, welche an ihn glauben. Alſo die an ihn lauben, die ſind es, die ſein Fleiſch eſſen [3]).“ nd in einer andern Stelle [4]): „Wer an mich glaubt, der ird nicht dürſten. Alſo glauben heißt ſein Blut trin- en. Ich bin das Brod des Lebens, wer zu mir kommt, den ird nicht hungern. Alſo zu ihm kommen heißt eſſen. Jeder, n mir der Vater gibt, kommt zu mir. Ein ſolcher alſo ißt in Fleiſch und trinkt ſein Blut.... Wer lebt und an mich aubt, der wird nicht ſterben in Ewigkeit; alſo durch den Glau- n an ihn wird er genoſſen und ſein Fleiſch gegeſſen und ſein lut getrunken [5]).“ Nur der Glaubende iſt es mithin, der in ahrheit Fleiſch und Blut Chriſti genießt, aber er muß auch

1) De Orat. VIII, 6. p. 147. Womit zu verbinden de Sacram. Eu- arist. Cap. 27. p. 700.

2) Viventi ergo et esurienti panis manducando fit panis et nutrimen- um. De Sacram. Eucharist. Cap. 7. p. 673.

3) De Sacram. Eucharist. Cap. 10. p. 678.

4) De Sacram. Eucharist. Cap. 27. p. 700.

5) Ebendaſ. S. 702, wo es auch in einer unmittelbar nachfolgenden

dieſer Speiſe theilhaftig werden, für ihn iſt dieſer Genuß, [illegible] er das Leben gibt, nährt und erhöht, ein Bedürfniß, und [illegible] Glaubender enthält ſich deſſelben. „Jeder Chriſt kann wenigſtens in frommer Sehnſucht das Andenken des Herrn [illegible] Wer das nicht will, der hat das Leben nicht in ſich, und [illegible] es mit frommem Sinne will, der ißt ſchon den Leib des Herrn [illegible] Dieß ergibt ſich aus folgendem unwiderleglichem Schluſſe: [illegible] ner, der es unterläßt, das Fleiſch des Menſchenſohnes zu eſſen [illegible] hat das ewige Leben; jeder, der an ihn glaubt, hat das ewige Leben; alſo keiner, der an ihn glaubt, enthält ſich dieſer Speiſe [1])." Da Chriſtus der einzige Weg zur Seligkeit iſt [2]), und der Genuß des Fleiſches und Blutes Chriſti in und mit dem Abendmahle die lebendige Aneignung Chriſti in ſich faßt, ſo iſt dieſer Genuß auch die Quelle der Seligkeit, und wer ihn nicht theilt, hat das Leben nicht in ſich: „Weil es zur vollkommenen Weisheit, Herrlichkeit und Liebe für uns keinen wahren Weg gibt, außer durch die Weisheit, Herrlichkeit und Liebe, die der Herr Jeſus im Fleiſche geoffenbart hat, ſo werden wir auch, wenn wir nicht das Fleiſch des Menſchenſohnes eſſen, keine Speiſe wirken, die nicht vergeht, und werden das Leben nicht in uns haben [3])." Nur das innere Leben iſt das eigentliche und wahre Leben und dieſes wird geweckt und genährt durch den gei-

---

Theſe heißt: Quia justus ex fide vivit, non ex pane, sed ex verbo procedente ex ore Dei.

1) De Orat. VIII, 3. p. 143.

2) Vergl. Scal. Medit. Exempl. I. p. 338, wo ſich Weſſel namentlich auf die Stelle Apoſtelgeſch. 4, 12. beruft.

3) De Sacram. Eucharist. Cap. 28. p. 704. Womit zu verbinden Scal. Medit. Exempl. III. p. 392: Quod si non commemoro Christum passum pro me, non habeo vitam in me: frustra igitur pro me passus est Christus. Und ebendaſelbſt Exempl. I. p. 338: Nisi enim commemoraverimus, penitus mortua est fides nostra. Quomodo credimus, cujus ne meminimus quidem? Sicut qui ignorat, ignorabitur: ita qui obliviscitur, oblivioni tradetur. Non tam exteriori homini necessitas panis incumbit, quanta interiori homini nostro inevitabiliter et irrefragabiliter lex medullitus imbibita, vivum hunc panem a Patre de coelo datum edendi.

[redacted]igen Genuß des Erlöſers, wozu auch in dem Menſchen ſchon [redacted] natürliche Anlage vorhanden iſt, denn er wird von ſelbſt [redacted] getrieben, etwas ſo Großes, Neues und Würdiges, wie [redacted] Erſcheinung Chriſti iſt, zu überdenken und eben dadurch die [redacted]kungen davon in ſich aufzunehmen. So iſt alſo der innere [redacted]nuß Chriſti zwar eine Nothwendigkeit, aber keine harte und [redacted] äußerlich auferlegte, ſondern eine unſerer edleren Natur [redacted]ſprechende Nothwendigkeit [1]).

Das Weſentliche des Abendmahls und ſein erfolgreicher Ge[redacted] beruht nach dem Bisherigen zwar auf der lebendigen Erin[redacted]rung an den Erlöſer und auf der erneuerten Aneignung aller [redacted]ner Wohlthaten [2]), aber zugleich ſtellt Weſſel das Abendmahl [redacted]ter dem Geſichtspunct eines Opfers, einer Erneuerung und [redacted]iederhohlung des vollendeten Opfers Chriſti dar [3]), und macht [redacted]mentlich auf den Umſtand aufmerkſam, daß beim Abendmahl [redacted]enſo, wie bei jedem andern Opfer, ein Eſſen mit der Dar[redacted]ingung verbunden ſey [4]). Da zur Vollziehung des Opfers ein Prieſter gehört, ſo kann das Abendmahl als ſacramentliche Handlung eigentlich auch nur von einem Prieſter verrichtet werden; allein inſofern das Weſentliche und wahrhaft Fördern[redacted]de im Abendmahle der innerliche geiſtige Genuß iſt, kann es als innere Handlung auch ohne Prieſter, ſelbſt in gänz[redacted]licher Abgeſchiedenheit von Menſchen gefeiert werden. „Ich ſage nicht," bemerkt Weſſel [5]), „es ſey jedem Chriſten gegeben, daß er, ſobald er wollte, Chriſtum auf ſacramentliche Weiſe durch das Abendmahl gegenwärtig haben könnte; dieß iſt allein den

1) Scal. Medit. Exempl. I. p. 339.

2) De Sacram. Eucharist. Cap. 8. p. 675.

3) De Magnit. Pass. Cap. 47. p. 556. In omni commemoratione Jesu summum illud consummatae sanctitatis incensum offerimus.

4) De Sacram. Eucharist. Cap. 26. p. 699. In ritu sacrificiorum fere semper esus et refectio conjuncta cum oblatione. Et ideo Christianis summum sacrificium in esu. Et Dominus Jesus calicem bibit, quem obtulit in odorem suavitatis. Et congrue hoc in reparatione, quia per esum lapsi.

5) De Sacram. Eucharist. Cap. 24. p. 697.

Prieſtern gegeben. Aber das ſage ich, daß dem, der das Andenken an ſeinen Namen [1]) in ſich belebt, der Herr Jeſus wahrhaft gegenwärtig ſey, nicht allein mit ſeiner Gottheit, ſondern auch mit ſeinem Fleiſch und Blut und ſeiner ganzen Menſchheit. Vermöge dieſer innerlichen Theilnahme genoſſen ſtets auch ſolche das Abendmahl, die Jahre lang von der Welt geſchieden waren und keinen Menſchen, geſchweige denn einen Prieſter, ſahen. Sie genoſſen es in der Erinnerung, Betrachtung, Sehnſucht und Erhebung des Glaubens und der Liebe, wodurch ſie ſich mit Chriſto lebendig vereinigten. So Paul der Eremite [2]), Antonius, Macarius, die ägyptiſche Maria, Pelagia und andere von Weſſel hochgefeierte Anachoreten und heilige Frauen [3]).

Hiermit wären die Grundgedanken der beiden Abhandlungen, die uns oben in ihrer Beziehung auf Zwingli beſchäftigt haben, dargelegt. Blicken wir noch einmal zurück und ziehen unſre Reſultate!

Honius, von Joh. 6. ausgehend, betrachtet das Abendmahl weſentlich als Unterpfand, daß ſich Chriſtus für unſer Heil dahingegeben; dieß iſt es aber nur durch und für den Glauben, denn nur vermittelſt des Glaubens ſchauen und genießen wir Chriſtum; Chriſtus gibt ſich uns im Abendmahle ſelbſt, aber nicht auf ſinnliche Weiſe, ſo daß er hie oder da wäre, nicht ſo, daß Brod oder Wein in ſein Fleiſch und Blut verwandelt würde; ſondern ſo, daß das Brod Brod bleibt, aber zugleich den Leib Chriſti bedeutet, deſſen Hinopferung, im Abendmahl

1) Unter Namen verſteht Weſſel immer den Inbegriff des Weſens und eine lebendige innerlich wirkſame Erkenntniß deſſelben. De Caus. Incarnat. Cap. 3. p. 417. Ebenſo de Orat. I, 16. p. 28 und in andern Stellen.

2) De Orat. VIII, 3. p. 144. und faſt mit denſelben Worten de Sacram. Eucharist. Cap. 10. p. 678. Manducabat Paulus, primus Eremita, etiam temporibus illis, quibus mortalem nullum, ne dicam sacerdotem, communicantem videbat. Sed manducabat, quia credebat, et, quod credebat, crebro commemorabat etc.

3) Scal. Medit. Exempl. II. p. 369.

mer wieder jedem Einzelnen vermöge des Glaubens zugeeignet, r Grund des Heiles iſt.

Weſſel bezeichnet das Sacrament nach ſeiner Grundbeſtimung als Vergegenwärtigung der in Chriſto erſchienenen göttlichen iebe, als erneuerten Genuß und öffentliches Bekenntniß dieſer Lie, als Erregungs- und Nahrungsmittel derſelben, als Aneignung hriſti und ſeines Lebens durch Glauben und Erinnerung, wodurch nicht bloß bei uns, ſondern innerlichſt in uns iſt. Das Abendahl gibt gleichſam den ganzen Chriſtus: das Brod iſt ſein nähndes, göttliches Wort, in Fleiſch und Blut wird uns ſein nzes Werk dargereicht. Aber dieſe Darreichung iſt nothwenig vermittelt durch lebendige Erinnerung, durch An- und Nachnken, ſie geſchieht urſprünglich und immer wieder durch den lauben. So iſt die Gegenwart Chriſti in ihrem wahren Grund ne geiſtige, das Fleiſch iſt zu nichts nütze. Dieſe geiſtige Genwart aber findet nicht bloß in einzelnen Momenten ſtatt, ſonrn erſtreckt ſich über das ganze Leben des Gläubigen; durch s Hinzutreten der Abendmahlshandlung jedoch bekommt ſie nen ſacramentlichen Character; zwiſchen beiden, dem geiſtlichen nd ſacramentlichen Genuß, iſt indeß kein weſentlicher Unterſchied nd der letztere hat Werth und Bedeutung nur, inſofern ihm der rſtere zur Grundlage dient. Als Sacrament (Opfer) kann das bendmahl nur vom Prieſter verrichtet werden, als innerer Act, s Aneignung Chriſti durch den Glauben, iſt es jederzeit auch ne Prieſter möglich und heilſam.

Dieß Alles ſind nun auch Lehrſätze Zwingli's, ja man nn ſagen, daß er in der Hauptſache nicht mehr vorgetragen, s dieſes. Da er nun jene beiden Aufſätze gekannt und geſchätzt, iſt, wenn irgend etwas, der Zuſammenhang zwiſchen ihrer und iner Lehre verbürgt: aus beiden ſchöpfte er, und zwar mit gemeinamer Beziehung auf Joh. 6, den Satz vom Genuſſe Chriſti durch en Glauben und was hiermit zuſammenhängt; aus Honius nsbeſondere die figürliche Erklärung der Einſetzungsworte, aus Weſſel insbeſondere die Unterſcheidung des geiſtlichen und ſaramentlichen Eſſens des Leibes Chriſti. Das Letztere gilt frei-

lich nur unter der Vorausſetzung, daß Zwingli auch den gl
ren Aufſatz Weſſels de Eucharistia kannte. Sollte dieß
auch nicht der Fall geweſen ſeyn, ſo konnte er ſchon durch
Theſen über den Genuß des Fleiſches und Blutes Chriſti
Impuls erhalten, die Lehre vom Abendmahle ſo auszubilden,
er es gethan, und mit dieſer Lehre beſtimmter hervorzutreten

Unſer Endergebniß wäre mithin dieſes: auf Luther
die Aufſätze und Mittheilungen der Niederländer nur einen
tiven Einfluß, ſie ſtießen ihn mehr zurück und befeſtigten
ſeiner, der katholiſchen näher bleibenden, buchſtäblich-ſinnl
Auffaſſung des Abendmahls überhaupt und der Inſtitutionsw
insbeſondere; wiewohl ihn dieß, weil er damals noch nicht
aufgereizt war, nicht hinderte, in Weſſel einen wahren
ſten, einen gottgelehrten Theologen, ja einen ihm
gleichgeſinnten Mann preiſend anzuerkennen; auf Carlſt
hatten ſie zwar ſchon einen poſitiven Einfluß, jedoch nur
mell, in der Art, daß ſie ihm einen Impuls gaben, ſeine
thümliche, von der niederländiſchen wie von der luther'ſchen
ſicht abweichende, Theorie auszubilden; auf Zwingli
hatten ſie den entſchiedenſten materiell-poſitiven Einfluß, ſo
er nahezu ſeine ganze Lehre daraus ſchöpfte, oder doch
angetrieben wurde, ſich dieſelbe zum klaren Bewußtſeyn
beſtimmte Form zu bringen.

Wir gehen zum zweiten Sacramente über, mit dem
Weſſel vielfach beſchäftigt, zur Lehre

b) Von der Buße und dem Ablaß.

Die katholiſche Lehre von der Buße, wie ſie jetzt noch
ſteht, aber auch ſchon von den Scholaſtikern vielfach
wurde, ſetzt bekanntlich drei Theile dieſes Sacraments,
knirſchung des Herzens, Bekenntniß des Mundes und
thuung des Werkes [1]). Über dieſe Stücke der Buße
ſich auch Weſſel ſehr ausführlich [2]). Was zuerſt die
knirſchung betrifft, ſo erkennt zwar Weſſel natürlich

1) Siehe B. 1. S. 260 ff. 2) De Sacram. Poenit. p. 789

erth der mit der Sünde verbundenen Traurigkeit vollkommen
, aber er leugnet, daß zur Buße nothwendig äußere Trauer
d ſichtbare Niedergeſchlagenheit erfordert werde, weil die Buße,
e die Sünde, weſentlich eine innerliche Handlung, eine Sache
s Willens ſey [1]); er legt, ähnlich wie ſpäter Luther auf
regung Staupitzens [2]), nur derjenigen Trauer einen Werth
, die nicht bloß aus Abſcheu gegen die Sünde, ſondern aus
be gegen den beleidigten Gott entſpringt [3]); und, was die
uptſache iſt, er betrachtet die Zerknirſchung gar nicht als we-
tlichen Beſtandtheil, ſondern als Wirkung und Folge des Sa-
ments. Ein zerknirſchtes Herz — dieß ſind Weſſels Gedan-
n [4]) — iſt ein ſolches, deſſen Härte möglichſt verringert und
rochen iſt; ein zerknirſchtes Herz haben heißt: Gott ein wil-
es Herz darbringen; die Zerknirſchung iſt alſo eine vermin-
te Verhärtung, gebrochen zum Gehorſam Gottes. Wer aber
ott auf dieſe Weiſe ein frommes und williges Herz darbringt,
iſt ſchon gerecht, der bedarf keiner weiteren Genugthuung.
s kann aber eine ſolche Zerknirſchung nicht zum Sacramente

1) De Sacram. Poenit. p. 792: Est enim actus mentis poenitentia, ut peccatum: utrumque enim voluntatis. Et sicut peccatum voluntatis tantum est, ita poenitentia solius est voluntatis.

2) S. oben S. 275.

3) „Denn zum Lieben," ſagt Weſſel de Sacram. Poenit. p. 793, „ſind wir berufen, nicht zum Betrüben (ad amandum vocati sumus, non ad amarandum). Auf der Liebe, nicht auf der Trauer ruht das Wohlgefallen Gottes. Daher wenn einer aus Liebe trauert, iſt er Gott gefällig, nicht weil er trauert, ſondern weil er es aus Liebe thut." In demſelben Sinne ſagt er de Sacram. Poenit. p. 791: „Es iſt bei dieſer Lehre beſonders zu merken, daß weder Schmerz, noch Traurigkeit, noch Zerknirſchung in den Augen Gottes angenehmer ſind, als die Liebe, aus der ſie hervorgehen. Denn von allen Gemüthserregungen iſt die Liebe die erſte (omnium enim passionum primus est amor). Judas empfand Schmerz und war ſo traurig, daß er hinging und ſich henkte. Aber ſein Schmerz war nicht Gott angenehm, weil er aus Liebe zu ſich ſelbſt, nicht zu Gott, als ſeiner Quelle, hervorging... Da Furcht, Trauer, Hoffnung, Schmerz aus der Liebe entſpringt, ſo muß man zugeſtehen, daß bei einem Büßenden die Trauer über die Sünde vor Gott nicht angenehmer iſt, als die Liebe, woraus jene entſpringt."

4) De Sacram. Poenit. p. 789 u. 790.

der Buße gehören; denn jedes Sacrament iſt eine Sache der Gnade, die Zerknirſchung aber eine Sache der Gerechtigkeit [1]; der Natur und Zeit nach folgt die Zerknirſchung als ein Theil der Gerechtigkeit, als eine Wirkung der Rechtfertigung erſt auf das Sacrament, wenn nicht Gott auf außerordentliche Weiſe zuvorkommt. „Diejenigen entziehen Vieles der freien Güte des Gebers und belaſten ſchwer die Schultern des Sünders, welche vor dem Sacramente der Gnade Gerechtigkeit verlangen von dem, der Theil nehmen will; denn als Gerechtigkeit bezeichne ich die Zerknirſchung; wer zerknirſcht iſt, der iſt ſchon gerecht und wird nicht erſt durch das Sacrament beliebt, ſondern nur von der Pflicht des Bekennens im Angeſichte der Kirche entbunden [2]."

Noch ſtärkere Zweifel erhebt Weſſel gegen den zweiten Beſtandtheil der kirchlichen Buße, das Bekenntniß des Mundes. Die Beichtpraxis in der katholiſchen Kirche ruht weſentlich auf dem Grundſatze, daß der Prieſter an Gottes und Chriſti Statt ein Richteramt übt, der Laie aber verpflichtet iſt, dem Prieſter ſeinen ganzen Seelenzuſtand darzulegen, damit dieſer ihm eine angemeſſene Büßung als Bedingung der Abſolution zuerkenne. Hier leugnet Weſſel die Grundlage des Ganzen, daß der Prieſter göttlich beauftragter Richter ſey. Ein Menſch, wie es der Prieſter iſt und bleibt, hat über das Innere eines Andern keine Gewalt: er kann zwar das Wort Gottes zur Bekehrung des Sünders verkündigen, aber bekehren kann er ihn ebenſo wenig, als er ſeine Verbindung mit den Laſterhaften auflöſen und ihn in die Gemeinſchaft der Frommen aufnehmen kann [3]. Aus demſelben Grunde, weil es ſich um das innerſte Verhältniß zu Gott handelt, kann der Prieſter auch nicht über den Sünder richten. „Er iſt nur Diener," ſagt Weſſel [4], „aber das innere Geheimniß (der eigentlichen Sündenvergebung) wirkt Gott. Wie ſollte es hier noch nöthig ſeyn, ein

1) De Sacram. Poenit. p. 790. 2) a. a. O. S. 790.
3) De Sacram. Poenit. p. 776.
4) De Sacram. Poenit. p. 795.

äußeres sichtbares Gericht über die Sünde zu halten, da Gott innerlich kein solches Gericht hält? Überflüssiger Weise verlangt man im Sacrament etwas, das keine Beziehung hat auf das innere Geheimniß. Nur über den Bekennenden und das Bekenntniß urtheilt Gott, keineswegs über die bekannten Sünden; denn wie sollte er über die schon bekannten Sünden noch urtheilen, da er dem Bekennenden verheißen hat, alles Vergangene um des bloßen Bekenntnisses willen zu verzeihen? Thöricht also handeln diejenigen, die nach dem Bekenntnisse nicht allein noch urtheilen, sondern auch nach der Absolution noch die Peiniger machen, mit Geißeln schlagen und mit Ruthen streichen! Gott urtheilt nicht über Fasten und härene Gewande, und der Mensch maßt sich ein Urtheil an! Gott sieht auf die Buße, nicht auf die Sünde, und der Mensch will auf vergangene Sünden sehen und in seinem Handeln Gott widerstreben!" Wessel will nicht das Zweckmäßige und Wohlthätige des kirchlichen Bekenntnisses leugnen, auch nicht, daß es einen Theil des Sacramentes der Buße bilden könne, aber er bestreitet den richterlichen Character dieser Handlung. „Das sacramentliche Bekenntniß," behauptet er[1]), „ist seiner Form nach nicht richterlich, so daß, wenn ein Richterspruch und zwar ein strenger Richterspruch des Beichtvaters fehlte, die Handlung des Bekennenden und Absolvirenden nicht in der That ein wahres Sacrament wäre. Denn es ist hinreichend, zur Wahrheit eines wirksamen Sacramentes, daß der Bekennende treu die Wahrheit sagt, der Beichtvater aber nach Empfang des Bekenntnisses ohne richterliche Discussion absolvirt." Er bestreitet endlich auch, daß das Bekenntniß durchaus nothwendig sey, um Vergebung zu erlangen; es ist nur eine Bürgschaft der wahren Reue; wo aber diese im Herzen ist, da sind die Sünden schon vergeben, ehe sie gebeichtet sind. Wer seine Sünde bekennt, der ist sich derselben auch bewußt, und wer sich ihrer bewußt ist, der ist auch schon aus dem Tode zu einem höheren Leben erwacht: „Einer solchen Seele ist Gott schon gegen-

1) De Sacram. Poenit. p. 795.

wärtig durch Gnade, in ihr wohnt schon Gott, der das Leben ist, da er sie durch sein Einwohnen belebt hat. Wenn aber Gott in ihr wohnt, so ist sie schon ein Tempel des heil. Geistes geworden und erleuchtet, aus den Finsternissen der Sünde erlöst und versöhnt... Da wir also bereits vor dem Bekenntnisse durch die Gnade gerechtfertigt und Söhne des Lichtes geworden sind, so ist ganz einleuchtend, daß durch die bloße Zerknirschung des Herzens ohne Bekenntniß des Mundes die Sünde vergeben wird [1]."

Schon in der Schule, aus welcher Wessel stammte, bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens finden wir eine Zurückstellung des kirchlichen Sündenbekenntnisses; aber bei ihnen zeigt sich dieß nicht als Polemik, sondern darin, daß sie der öffentlichen Beichte etwas Anderes, für sie Wichtigeres, das freie Privatbekenntniß an die Seite stellten, gegen welches der kirchliche Act als minder fruchtbar und erbaulich in den Hintergrund trat [2]). Dieses mehr indifferente Verhalten war nun bei Wessel in Polemik übergangen, dagegen finden wir bei ihm nichts von jenem Positiven, der Hervorhebung der Privatbeichte. Vielleicht, daß bei den Brüdern selbst jene ursprüngliche Sitte unterdessen in Abnahme gekommen war, oder, wenn sie noch bestand, so wurde sie von Wessel minder beachtet, weil er überhaupt, wenn vorher Reue im Herzen war, auf das mündliche Bekenntniß kein großes Gewicht legte.

Zuletzt macht Wessel seine Einwendungen auch gegen den dritten Theil der kirchlichen Buße, die Genugthuung des Werkes. „Sehr unvernünftig," sagt er [3]), „sprechen über das Sacrament der Beichte diejenigen, welche die damit verbundene Satisfaction für einen wesentlichen Theil der Buße erklären. Fürs erste, weil sie die volle Wirkung des Sacramentes nicht anerkennen [4]), insofern sie leugnen, daß die Verzeihung des

1) De Sacram. Poenit. p. 777 u. 778.

2) S. oben S. 104 u. 105.

3) De Sacram. Poenit. p. 796.

4) . . . quia detractant sacramentali sufficientiae.

[illegible]mlischen) Königs zur Vergebung hinreiche; sodann, weil das Wort der Absolution fälschen, indem sie auf der einen [illegible]ite sagen: ich absolvire, und doch nachher (den Beichtenden) [illegible]den und gebunden entlassen. Aber, was das Schlimmste [illegible]n Allem ist, sie bringen auch das ganze Sacrament in Gefahr, [illegible]il sie es hinausziehen (die eigentliche Wirkung desselben ver[illegible]ieben), bis die auferlegte Buße gänzlich geleistet ist. Wenn [illegible]o jemand nach seiner Gebrechlichkeit in der Zwischenzeit fehlt, [illegible]e das Sacrament vollendet ist, so hebt er, weil in einem Theile [illegible]s Sacramentes ein Hinderniß eingetreten ist, das ganze Sa[illegible]ment auf. Denn das, was wesentlich Eines ausmacht, wird [illegible]rch Vernichtung auch nur eines einzigen Theiles ganz zu nich[illegible]" Vorzüglich besteht Wessel auf dem Grundsatze, daß in die [illegible]ttliche Sündenvergebung, die dem wahrhaft Bußfertigen zu [illegible]heil werde, auch an und für sich Straflosigkeit eingeschlossen [illegible] und damit aller Grund zu besonderen Bußstrafen wegfalle [1]). [illegible]rgangene Sünden können nicht anders angerechnet werden, [illegible] zur Strafe; werden sie aber angerechnet, so sind sie nicht [illegible]rgeben. Wenn nun der Psalmist den selig preist [2]), dem Gott [illegible]ne Sünde nicht zurechnet, so ergibt sich, daß die Vergebung [illegible]thwendig auch Straflosigkeit in sich schließt, und daß die Un[illegible]ht thun, welche dem Begnadigten noch besondere Strafen auf[illegible]gen oder selbst nach dem Tode vorbehalten [3]). Wessels tief[illegible]nerlicher evangelischen Gesinnung mußte es durchaus wider[illegible]eben, daß dem wahrhaft Reuigen, Zerknirschten statt der auf[illegible]htenden Verkündigung der Gnade noch niederdrückendes Buß[illegible]erk auferlegt werden sollte. Er beruft sich dagegen besonders

---

1) In diesem Sinne sagt Wessel Epist. de Indulgent. Cap. 3. p. 882: [illegible]n tollitur privatio nisi constitutione habitus; lex non multat nisi prae[illegible]ricationem. Praevaricatione igitur cessante cessabit et multa. Post [illegible]go culpam perfecte dimissam, nullus restat reatus. Reatus enim cul[illegible]m, seu praevaricationem habet pro causa totali. Convertibiliter igitur [illegible]m ea statuitur ac destituitur.

2) Ps. 32, 1 u. 2.

3) De Sacram. Poenit. p. 796 u. 797.

auf das Beispiel des verlornen Sohnes. Dieser nahm [illegible] ter unmittelbar auf; „er tadelte, er schalt ihn nicht, er [illegible] ihn nicht und sperrte ihn nicht ein; sondern er kam ihm entgegen, küßte und umarmte ihn, weinte vor Freuden, ließ ihm Schuhe bringen, ihn mit einem Rocke bekleiden, gab ihm einen Ring als Zeichen der Würde an den Finger, ließ ein gemästetes Kalb schlachten, ein Gastmahl bereiten, speisen, singen und fröhlich seyn. Welche päpstliche Indulgenzen waren diesem bei seiner Rückkehr noch nothwendig gewesen? Die volle Bekehrung zu Gott also ist die einzige würdige Frucht der Buße, und diese Bekehrung allein ist auch Genugthuung [1])."

Fassen wir Alles zusammen, so verwirft Wessel das Sacrament der Buße als innerliches Bereuen und äußerliches Bekennen der Sünde keineswegs, vielmehr verlangt er beides, besonders eine tiefgehende Reue [2]), aufs Ernstlichste, aber er bekämpft die in der katholischen Kirche herkömmlichen Bestimmungen über die drei Theile der Buße, und zwar erstlich: daß die Zerknirschung oder Herzensumwandlung ein Bestandtheil des Sacramentes seyn könne, da sie doch nur Wirkung und Folge der im Sacrament empfangenen rechtfertigenden Gnade sey; zweitens: daß das Bekenntniß eine richterliche Handlung und Bedingung der Sündenvergebung sey, da es doch nur als Ausdruck der wahren Reue betrachtet werden könne, welche die Sündenvergebung schon besitzt; und drittens: daß die persönlichen Satisfactionen zur Vollendung des Sacramentes und zur Sündenvergebung gehörten, da auf diese Weise die göttliche Sündenvergebung beschränkt und die Wirkung des Sacramentes an eine erst zukünftige, also unsichere, menschliche Thätigkeit gebunden werde.

---

1) De Sacram. Poenit. p. 796.

2) Er macht einen sehr bestimmten Unterschied zwischen der Contritio vulgaris, languida, infirma, tenera, delicata, refuga pati pro nomine Jesu, und der wahren Reue, die er bezeichnet als parata ad faciendum omne bonum et parata ad patiendum omne malum. Epist. de Indulg. Cap. 14. p. 910.

Mit der Lehre von der Buße hängt im katholischen System
Lehre vom Ablaß und mit beiden die vom Fegefeuer aufs
naueste zusammen. Den Zusammenhang zwischen Ablaß und
ße haben wir früher vollständig nachgewiesen [1]), und indem
r uns auf das berufen, was wir aus Veranlassung der Po-
mik Johanns von Wesel gegen das Indulgenzwesen gesagt,
den wir sogleich zu der in gleichem Sinne gehaltenen Pole-
k seines Freundes Wessel über [2]), welche, obwohl offenbar
ng selbständig auftretend, eine willkommene Ergänzung zu
er bildet.

In Folge der Grundsätze, die Wessel über die Buße auf-
llt, so wie im Zusammenhange mit seiner eigenthümlichen An-
t vom Fegefeuer, mußte er auch die katholische Lehre vom
laß bestreiten. Er leugnete die Nothwendigkeit der persönli-
n Satisfaction zur Vollendung der Buße und betrachtete die
tliche Sündenvergebung als für sich vollkommen genügend;
der kirchlichen Bedeutung der Satisfactionen fällt aber auch
Bedeutung des Ablasses; ebenso leugnete er, daß das Fe-
uer wesentlich den Character der Strafe habe und betrachtete
nur als eine für alle Seelen nothwendige Durchgangsperiode
Läuterung, aus welcher jeder nur heraustreten kann und
vermöge der Vollendung der Läuterung selbst, nicht vermö-
irgend einer kirchlichen Dazwischenkunft. Hiermit waren
n die beiden Grundpfeiler niedergerissen, auf denen das
aßwesen ruhte; Wessel griff dasselbe aber auch unmittelbar

Das Wesentliche seiner Überzeugungen vom Ablaß spricht
verschiedentlich aus, theils zerstreut in Abhandlungen über
ere Gegenstände, theils in mehreren Thesenreihen, theils
h in einer besonderen kleinen Schrift. Diese Schrift [3]), de-

1) B. 1. S. 260 ff.

2) Vergl. hier die Abhandlung von Kist: De Pauselijke Aflaat-Han-
in Nederland — in Kist und Royaards kirchenhist. Archiv S. 148 —
, und zwar über Wessel insbesondere S. 194 — 200.

3) Sie hat den Titel: Epistola Vener. M. Wesseli Groningensis re-
nsoria ad M. Jac. Hoeck, Decanum Naeldwicensem, de Indulgentiis —
cht aus 14 Kapiteln und findet sich in *Wess.* Opp. p. 876 — 912.

ren Inhalt wir zunächſt in der Kürze angeben wollen, hat
Form eines Sendſchreibens an ſeinen Freund Jacob Hs
Decan in Naldwick, mit welchem Weſſel in vielfachem t
logiſchem Verkehr ſtand [1]), ganz beſonders aber über
Ablaß verhandelte, indem Hoeck ſich dieſes kirchlichen Inſ
tes annahm. Weſſel ſpricht ſich gegen den Freund ſehr
aus. Er ſcheut ſich nicht, den Ablaß einen frommen Betru
ja im lebhafteren Affect einen Irrthum und eine Lüge zu
nen [2]). Bei der Entwickelung ſeiner Grundſätze ſchließt er
zwar zum Theil an frühere Lehrer an, hauptſächlich an den
ihm ſo hoch verehrten Gerſon [4]), aber im Ganzen argum
tirt er ſelbſtändig aus der Schrift, aus der Geſchichte und
der Natur der Sache. Daß in der Schrift nichts vom A
vorkomme, hatte ihm Hoeck eingeräumt, zugleich aber ſich
auf berufen, daß Jeſus nach Johannes Vieles gethan, wa
Evangelium nicht erzählt ſey, und daß ſich der Ablaß auf
liche Überlieferung gründe. In Beziehung hierauf verm
ſich nun Weſſel, daß er den Ablaß bloß aus dem negat
Grunde verwerfe, weil in der Schrift nichts darüber gelehrt
de; er erkennt den Werth der Tradition an und räumt eine
bildung der chriſtlichen Lehre in der Kirche ein [5]), aber er l
net, daß im chriſtlichen Alterthum überhaupt das Inſtitut
handen geweſen. Bei einer wahren Tradition, meint er, muß
ein Zuſammenhang nachweiſen laſſen. Nun aber haben die
Lehrer, ein Ambroſius, Auguſtinus, Hieronymus, Greg

1) Siehe oben in der Biographie S. 395 — 399.

2) Epist. de Indulg. Cap. 1. p. 876.

3) Ebendaſ. Cap. 7. p. 889. Daſſelbe thut auch Johann von W
S. Bd. 1. S. 305. und in noch ſtärkeren Ausdrücken Luther in ſeinen T
z. B. Theſ. 52: Durch Ablaßbriefe vertrauen ſelig zu werden, iſt nichti
erlogen Ding. Theſ. 24: Darum muß der größere Theil unter den
betrogen werden u. ſ. w. Theſ. 32: Die werden ſammt ihren Meiſtern
Teufel fahren, die vermeinen durch Ablaßbriefe ihrer Seligkeit gewiß zu

4) Epist. de Indulg. Cap. 3 — 5. p. 880 — 884. u. Cap. 9. p.
— 896.

5) Epist. de Indulg. Cap. 7. p. 888 u. 889.

chts über die Indulgenzen geſchrieben, weil dieſer Misbrauch
i ihrer Zeit noch nicht eingedrungen war [1]), vielmehr finden
ir die eigentliche Ausbildung des Ablaßweſens, obwohl nie-
and recht weiß, wann es begonnen, erſt unter Bonifacius VIII
it der Stiftung des Jubeljahrs [2]), und ſelbſt von dieſer Zeit
i herrſcht rückſichtlich deſſelben keine Übereinſtimmung unter
n Lehrern [3]), ſondern es findet ſich eine ſolche Maſſe wider-
rechender Meinungen, daß kaum zwei zu denſelben Grundſä-
n ſich bekennen. Wie kann nun hier eine wahre Tradition
yn, wo kein Zuſammenhang mit dem apoſtoliſchen Zeitalter
t, ſondern ein Sprung von 1300 Jahren, und keine Einheit,
ndern ein verworrenes Gemiſch von Meinungen? „Eine ſol-
e confuſe Gläubigkeit hat nichts wahrhaft Katholiſches," ſagt
eſſel [4]), „ſondern ſtiftet mehr Unruhe und Zwieſpalt, ſie löſt
lles in ſubjective Anſicht Einzelner auf." Außerdem gebraucht
eſſel noch andere Gründe, indem er ſich jedoch gegen den
rgwohn ſicher ſtellt, als ob er ſich bei der ganzen Lehre bloß
if Vernunftgründe, nicht auf den Glauben ſtütze [5]). Er ſchöpft
imlich ſeine Beweiſe nicht ſowohl aus allgemeinen Abſtractio-
n, als vielmehr aus dem Zuſammenhange des chriſtlichen Den-
is. „Schon ſeit den Knabenjahren," ſagt Weſſel gleich zu An-
ige ſeiner Abhandlung [6]), „iſt es mir lächerlich vorgekommen,
ß ein Menſch durch ſein Decret ſollte bewirken können, daß
as Gutes = 4 in den Augen Gottes würde = 8, bloß
rch Hinzutreten und Vermittelung des menſchlichen Beſchluſ-
. Innerhalb des Chriſtenthums aber iſt es weſentliche Lehre,
ß die Sündenvergebung nur von Gott komme und durch Chri-

1) a. a. O. Cap. 6. p. 886.

2) Ebendaſ. Cap. 7. p. 889. Vergleiche, was das Geſchichtliche betrifft, 1. S. 283.

3) Ebendaſ. Cap. 5. p. 884.

4) Ebendaſ. Cap. 3. p. 881: Nihil igitur unum et inconfusum tradi-
r. Confusa vero credulitas non est catholica, sed seditiosa magis:
ia singula singulorum.

5) . . . quasi ego rationem, non fidem attalerim. Cap. 2. p. 880.

6) Epist. de Indulg. Cap. 1. p. 876.

ſum vermittelt ſey. Gott vergibt die vergangenen Sünden, bewahrt vor den gegenwärtigen, ſchützt gegen die bevorſtehenden und das Lamm Gottes nimmt die Strafe und Schuld der gegenwärtigen und zukünftigen hinweg [1]). Sünden aufzuheben oder zu behalten kommt urſprünglich (principaliter) nur Gott zu, der Kirche aber mittheilungsweiſe (participative) durch den heil. Geiſt [2]). Die Vollmacht Sünden zu vergeben und die Schlüſſel des Himmelreiches hat Chriſtus nicht Einem, ſondern der Einheit geſchenkt [3]); die Prieſter und der Papſt ſind hier nichts als Diener Chriſti und der Kirche, ſie handeln nicht aus eigener Machtvollkommenheit, ſondern ſind nur Verwalter des Sacramentes und können auch jedem nur ſo viel geben, als die Natur des Sacramentes [4]) und das innerliche Verhältniß eines jeden zu Gott mit ſich bringt."

Dieß ſind die Hauptgedanken der kleinen Schrift. Auf Einzelnes werden wir in der Folge noch zurückkommen. Beachtenswerth aber wollen wir hier auf die Theſen Weſſels über den Ablaß aufmerkſam machen, wobei ſich jedem die Parallele mit Luther aufdrängen muß. Die Sätze Weſſels und die berühmten 95 Theſen Luthers ſtimmen in der Grundrichtung überein, auch mahnen einzelne Ausſprüche Weſſels, obwohl gewiß kein hiſtoriſcher Zuſammenhang ſtatt fand, an Ausſprüche Luthers; offenbar aber ging Weſſel, wie wir daſſelbe auch bei Joh. von Weſel gefunden haben [5]), ſchon weiter als Luther bei ſeinem erſten reformatoriſchen Auftreten, in welchem eine ſo merkwürdige Miſchung von Kühnheit und Beſcheidenheit, ja Schüchternheit, ſich ausdrückt. Luther bekämpft bekanntlich nur den Misbrauch des Ablaſſes; er ſucht denſelben auf ſeine urſprüngliche Beſtimmung, die Erlaſſung der Kirchenbußen, zurückzuführen und vindicirt das Recht, ihn zu ertheilen, allen

1) Ebendaſ. Cap. 10. p. 898.

2) Ebendaſ. p. 898 u. 899.

3) Christus ... non uni sed unitati donavit. Cap. 8. p. 891.

4) Ebendaſ. Cap. 10. p. 897.

5) S. B. 1. S. 306 u. 307.

Bischöfen und Predigern; Wessel dagegen bestreitet schon entschieden den Ablaß selbst, so wie die Lehren von persönlicher Satisfaction und vom Fegfeuer als Grundlagen der Ablaßpraxis. Der Merkwürdigkeit wegen will ich die wichtigsten Thesen Wessels [1]) wörtlich mittheilen und in Anmerkungen diejenigen von den luther'schen Thesen beifügen, an die man sich durch Wessels Behauptungen unvermeidlich erinnert findet.

Wessel will im Allgemeinen die wahre Absicht, die rechte Ursache und die eigentliche Wirkung des Ablasses genauer erwägen und sagt Thesis 3: Es ist ein großer Unterschied zwischen dem Diener der Sacramente und dem Verwalter der Gnaden. Der erstere handelt nach seiner Verpflichtung, und weiß nicht, was er nützt, der zweite nach seiner Willkür, und gibt, wem er will. 4: Die Wirkungen der Sacramente bestimmen sich nach dem Gemüthszustande des Genießenden. Der Papst kann dem, der sich würdig zur Taufe oder zum Abendmahle naht, nicht nach seiner Willkür die Gnade zumessen, deren er durch das Sacrament theilhaftig werden soll [2]). 5: Die Taufe und Buße sind zwei Sacramente, durch welche der Sohn des Zorns und der Finsterniß ein Sohn Gottes werden und aus dem Tode zum Leben zurückkehren kann. Sie verlangen also ihrer Natur nach nicht ein äußeres Urtheil, und was noch Äußerliches damit verbunden wird, wie mit der Taufe ein bestimmter Act, ein Pathe, geweihtes Wasser, ein Diener, mit der Beichte die Zulassung, der Vorbehalt gewisser Fälle, die heilsame Auf-

1) Es finden sich bei Wessel zwei kleine Sammlungen von Thesen, die sich auf den Ablaß beziehen, de Sacram. Poenit. p. 803—806, und ebendas. 806—808. Wir geben zunächst das Hauptsächlichste aus der ersten Thesenreihe.

2) Daß die Wohlthaten des Sacramentes und überhaupt Gnade und Sündenvergebung nur von Gott kommen, nicht vom Papste, sagt Luther in mehreren seiner 95 Thesen, besonders 36: Ein jeder Christ, so wahre Reu und Leid hat über seine Sünden, der hat völlige Vergebung von Pein und Schuld, die ihm auch ohne Ablaßbriefe gehöret. Und 37: Ein jeder wahrhaftiger Christ, er sey lebendig oder todt, ist theilhaftig aller Güter Christi und der Kirchen, aus Gottes Geschenk, auch ohne Ablaßbriefe.

[illegible] der Buße: alles dieß ist kirchlich, nicht [illegible]
aber von weiseren Kirchenvorstehern nützlich [illegible]
und außer einem Nothfalle nicht zu übergehen. [illegible]
Gott Zurückkehrenden und Zurückgekehrten ist nichts [illegible]
einzuschärfen, als daß er nicht mehr sündige, sondern [illegible]
Weise Gott liebe [2]). Die Reinheit des Herzens ist [illegible]
vollkommene Buße und aufzulegen auf dem Wege [illegible]
rung und Ermahnung. 12: In den Dingen, die [illegible]
Rechtes sind, kann der Papst lehren, erinnern, [illegible]
nicht befehlen (mandare). Wer das Gebot der Liebe [illegible]
nicht in höherem Grade verpflichtet, wenn der Befehl des [illegible]
hinzugefügt ist, als wenn derselbe bloß erinnert und [illegible]
weil der Befehl Gottes schon hinreichend verpflichtet [illegible]
stärkere Verpflichtung nothwendig ist. Wenn also [illegible]
nicht befehlsweise die Gläubigen verpflichten kann, noch [illegible]
Verpflichtung des göttlichen Rechtes (divini fori) [illegible]
ergibt sich, daß er nichts befehlen kann nach seinem Willen,
ßer was von Gott befohlen ist [3]). 13: Die Gläubigen [illegible]
Diener Gottes durch den Dienst der Anbetung, aber [illegible]
ner des Papstes weder durch Verehrung noch durch [illegible]
denn das Gesetz Christi ist ein Gesetz der vollkommenen [illegible]
14: Es ist nicht zu übersehen das Wort des Apostels: [illegible]
mit aller Vollmacht — aber das Wort erklärt sich selbst: [illegible]
aus Vollmacht des göttlichen, nicht deines Befehls. 15: [illegible]
kirchliche Diener verwaltet bloß die Sacramente, aber die [illegible]
kung und Frucht derselben überläßt er dem Herzenskündiger.
16: Die vollkommene Sündenvergebung ist die wirkliche [illegible]

1) Luthers Thes. 32: Man soll die Christen lehren, daß Ablaß [illegible]
frei Ding sey und nicht geboten.

2) Luthers Thes. 43: Man soll die Christen lehren, daß der dem [illegible]
gibt, oder leihet dem Dürftigen, besser thut, denn daß er Ablaß [illegible]
44: Denn durch das Werk der Liebe wächst die Liebe und der Mensch [illegible]
frömmer; durch den Ablaß aber wird er nicht besser, sondern allein [illegible]
und freier von der Pein oder Strafe.

3) Luthers Thes. 6: Der Papst kann keine Schuld vergeben, denn [illegible]
sofern, daß er erkläre und bestätige, was von Gott vergeben sey.

nung jedes Hinderniſſes, welches die ſelige Anſchauung (Got-
) ſtört [1]); ſo wie die vollkommene Buße beſteht in der wah-
t und aufrichtigen Reinheit des Herzens, beides aber kommt
ein von Gott. 17: Die vollſtändige Buße, welche auferlegt
rden ſollte, iſt die: wolle nicht mehr ſündigen [2]). Zu dieſer
nn der Diener der Kirche ermahnen, befehlen oder gewähren
nn er ſie nicht, alſo kann er auch keine andere geringere Buße
rſchriftweiſe auflegen. 20—23: Einen andern Grund kann
emand legen, als der gelegt iſt, Jeſus Chriſtus. Auf dieſen
rund baut man koſtbare Steine, Gold, Silber, Holz, Heu,
toppeln; das Feuer wird erproben, welcher Art eines jeden
erk geweſen... Kein Sterblicher kann auch nur über ſein eige-
s Werk urtheilen [3]); wenn aber kein Sterblicher hierüber urthei-
t kann, ſo iſt offenbar, daß auch kein Sterblicher nach Willkür
nen Handelnden mit dem andern verwechſeln kann, ſo daß der,
elcher Holz darüber gebaut hat, nach dem Urtheile des Papſtes
old darüber gebaut hätte, oder daß jenes Feuer nicht auf an-
re Weiſe Heu und Stoppeln erprobte, als Silber und Gold.
: Wenn der Papſt nach Willkür urtheilen könnte, und den
erth der Werke der Frömmigkeit beſtimmen, ſo würde die
rundlage der Frömmigkeit der alten Väter zerſtört werden,
elche glaubten, daß man Gott dienen müſſe in Heiligkeit und

1) Luthers Theſ. 23: So irgend eine Vergebung aller Pein jemand kann
eben werden, iſts gewiß, daß die allein den Vollkommenſten, das iſt, gar
enigen kann gegeben werden.

2) Schon in dem Sermon über den Ablaß, vor der Abfaſſung der Theſen,
ſt Luther, daß Gott aus reiner Gnade umſonſt Sünden vergebe, „nichts
für begehrend, denn hinfürter wohl zu leben.“ Von den Theſen kann hier
rglichen werden die erſte: Da unſer Meiſter und Herr Jeſus Chriſtus ſpricht:
nt Buße — will er, daß das ganze Leben ſeiner Gläubigen auf Erden eine
te oder unaufhörliche Buße ſeyn ſoll. Und die 4te: Währet derhalben Reu
d Leid, das iſt wahre Buße, ſo lang einer Misfallen an ihm ſelber hat,
mlich bis zum Eingang aus dieſem in das ewige Leben.

3) Luthers Theſ. 30: Niemand iſt deß gewiß, daß er wahre Reu und
id genug habe, viel weniger kann er gewiß ſeyn, ob er vollkommene Ver-
hung der Sünden bekommen habe.

Gerechtigkeit alle Tage des Lebens, denn alsdann müßte m
mehr dem Papſte dienen. 27: Wenn der Papſt nach Wil
entſcheiden könnte, ſo wäre er nicht Chriſti, ſondern Chri
wäre ſein Statthalter [1]), denn von ſeinem Willen hinge
ſti Urtheil ab.

Mit dieſen Theſen ſind noch einige andere [2]) aus
ſpäter folgenden Theſenreihe zu verbinden. Hier heißt es
ſis 14: Anders denkt das Volk über den Ablaß [3]), anders
Papſt. Denn der Papſt gewährt vollkommenen Nachlaß
der auferlegten Buße, das Volk verſteht darunter einen
hinderten Übergang zur Seligkeit [4]). 15: Eine vollkomm
Sündenvergebung kann niemand gewähren, der nicht auch
nen vollkommenen Ablaß gewähren kann. 16: Einen voll
menen Ablaß aber kann niemand geben, der nicht auch
geben kann, was dazu erforderlich iſt, nämlich Buße, Re
Gnade, Liebe, Reinheit des Herzens [5]). 20: Es gäbe nich
Anſtößigeres in der Kirche, als wenn die Biſchöfe aus eig
Autorität befehlen könnten. Davor müßten ſich Könige u
Fürſten mehr fürchten, als Herodes und die Römer vor Chr
ſto, da er geboren wurde. 22: Wenn der Papſt in den Di
gen, die rein göttlichen Rechtes ſind, nichts vorſchreiben k
nämlich über die Liebe gegen Gott, ſo kann er auch nicht a
ſchreiben bei Strafe einer Todſünde, daß ſeine Canones ge
ten werden ſollen. Daher ſind die Canones Zurechtweiſung
und Rathſchläge der Weiſen [6]). 25: Der Papſt kann nicht

1) Luthers Theſ. 20: Derhalben meinet der Papſt ... die Pein al
die er ſelbſt hat aufgelegt.

2) Dieſe finden ſich ebenfalls de Sacram. Poenit. p. 806—808.

3) Luthers Theſ. 24: Darum muß der größere Theil unter den M
betrogen werden, durch die prächtige Verheißung ohn alle Unterſcheide,
gemeinen Mann eingebildet von bezahlter Pein. Vergl. Theſ. 41.

4) Luthers Theſ. 27: Die predigen Menſchentand, die da ſürgeben,
ſobald der Groſchen in den Kaſten geworfen klinget, von Stund an die S
aus dem Fegefeuer fahre.

5) Siehe die oben ſchon angeführte 20ſte Theſe Luthers.

6) Luthers Theſ. 26: Der Papſt thut ſehr wohl daran, daß er n

rken, daß ein verdienſtliches Werk nach ſeiner Schätzung mehr
lte, als nach der Schätzung Gottes, denn ſonſt wäre er nicht
hriſti Statthalter, ſondern Chriſtus der ſeinige.

Außer dem bisher Entwickelten werden einzelne Seiten der
blaßlehre von Weſſel noch genauer beleuchtet. Die römiſche
rche ſtützte ihre Ablaßtheorie, wie wir geſehen [1]), noch auf
ſondere Fundamente: auf das Dogma von dem Schatze guter
erke, auf angebliche apoſtoliſche Inſtitution, und auf die vor-
sgeſetzte Plenipotenz des Papſtes, dem der Schatz der Kirche
r Verwaltung anvertraut ſey; alle dieſe Stützen ſucht Weſſel
eich Johann von Weſel der römiſchen Lehre zu entreißen.
ie Luther [2]) als den rechten wahren Schatz der Kirche das
ilige Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes bezeich-
t, ſo ſetzt Weſſel den Schatz der Kirche in die Liebe [3]),
id ſchließt nun ſo [4]): zum eigentlichen Schatze wird etwas nur
rch die Schätzung des Herzens, nur das, woran das Herz
ingt, iſt ein Schatz; wem daher der Schatz der Kirche nicht
nerlich, an und für ſich ein Schatz iſt, dem kann er es nicht
rch den Papſt werden; wer alſo an dem Schatze der Kirche

s Gewalt des Schlüſſels (den er nicht hat), ſondern durch Hülfe, oder Für-
ttweiſe, den Seelen Vergebung ſchenket.

1) Band 1. S. 263 ff.

2) In der 62ſten unter ſeinen Theſen.

3) Beiden Männern, dem Weſſel und Luther, iſt übrigens der Be-
riff des Schatzes der Kirche nicht ſowohl eine ſtreng fixirte, als vielmehr eine
lgemeine Beſtimmung, die in verſchiedenen Beziehungen angewendet werden
nn. Schatz iſt das, was den höchſten Werth hat, am höchſten geſchätzt
erden ſoll in der Chriſtenheit. So nennt Weſſel die Liebe den Schatz der
irche, er nennt aber auch Gott ſelbſt, den Vater, Sohn und Geiſt, namentl-
ch Chriſtum als Erlöſer der Menſchheit ſo, denn durch Anerkennung und An-
gnung dieſes Schatzes werden die Gläubigen in das Bild Gottes und Chriſtus
a ſie hineingebildet. Epist. de Indulg. Cap. 11. p. 901. Luther macht
nächſt das Evangelium als den wahren Kirchenſchatz geltend Theſ. 62, aber
r ſagt auch Theſ. 56, die Schätze der Kirche ſeyen nicht genugſam genannt
och bekannt, und bezeichnet namentlich Theſ. 59 die Armen, ſo der Kirchen
lieder ſind, als die Schätze der Kirchen.

4) De Sacram. Poenit. p. 810 u. 811.

theilnehmen und dadurch bereichert werden will, der kann es nur durch Liebe und durch ſtets wachſende Liebe; jeder andere Weg iſt vergeblich. Dieſen Weg ſchlugen ſchon in der Thebaiſchen und ſketiſchen Wüſte Antonius und Paulus ein, die nicht weniger ferne an die Machtvollkommenheit des römiſchen Biſchofs dachten, und doch befreit von Sünde durch vollkommene Vergebung zu Gott hinüber gingen, und nicht ſeliger hätten hinüber gehen können, auch wenn ihnen der römiſche Biſchof vollkommene Vergebung zugeſichert hätte. Jeder muß alſo ſelbſt aus dem Schatze der Kirche ſchöpfen, der Papſt kann es nicht thun. „Aus dem Schatze der Kirche," ſagt Weſſel [1]), „kann der Papſt oder ein Concilium niemanden bereichern weder theilweiſe noch im Ganzen, außer den, welchen ſie vermögen im Gemüthe wieder herzuſtellen und mit Liebe zu entflammen, ſo daß der wahre Schatz der Kirche auch ihm in Wahrheit ein Schatz wird. Wenn ſie ſein Gemüth nicht entflammen können nach dem Beſitz jenes Schatzes, ſo können ſie ihm auch den Beſitz deſſelben nicht gewähren. Der Papſt kann wünſchen, beten, betheuern, vertrauen, empfehlen, danken, vielleicht auch bisweilen durch Gebete etwas erlangen [2]), aber daß er mit Vollmacht ausſtatten oder regelmäßig befehlen könnte, das glaube ich nicht ... denn wer nicht würdig vorbereiten kann, der kann auch nicht glorreich vollenden. Beides aber, wie es ſich allein auf Gott bezieht, geht auch allein von Gott aus." Dazu kommt, daß, wenn auch ein Schatz der Verdienſte im römiſchen Sinne vorhanden wäre, doch der Papſt nicht aus demſelben eine Summe von Verdienſt auf einzelne Sünder übertragen könnte, weil Verdienſt wie Schuld etwas iſt, was nur an der Perſon haftet, und der Natur der Sache nach nicht übertragen werden kann. „Alle Verdienſte jeder Art," bemerkt Weſſel [3]), „ſind perſönlich, nicht für ſich beſtehend [4]), durch Gnade, nicht durch Recht be-

1) De Sacram. Poenit. p. 810.

2) Vergl. Luthers Theſ. 26.

3) De Commun. Sanctor. p. 815. Propos. 4.

4) . . . personalia sunt, non realia. Sie haben nicht eine ſelbſtſtändi-

gründet." Mit beſonderer Beziehung darauf, daß die gewöhnliche Praxis auf der Vorſtellung beruhte, die guten Werke und Verdienſte der Geiſtlichen und Mönche könnten auf Andere übertragen werden, gibt Weſſel zu bedenken, wie unwahrſcheinlich es ſey, daß diejenigen, welche den Erfolg ihrer Gebete nicht mit Sicherheit beſtimmen können, ſondern Gott überlaſſen müſſen, fähig ſeyn ſollten, von ihren Verdienſten und Belohnungen etwas an Andere mitzutheilen; er meint, ſolche Brüder würden vorſichtiger handeln, wenn ſie keinen Andern einſetzten, es möchte Nutzen weder für jenen noch für ſie zureichen [1]). Auch findet er es ſehr bedenklich für die Lage frommer Mönche, wenn es in der Willkür des Kloſtervorſtehers ſtände, die Verdienſte des Einen auf den Andern zu übertragen, was auch ſchon an ſich gar nicht ſtatt finden könne, weil der Vorgeſetzte weder Herr, noch Richter, noch Depoſitär, noch Vertheiler der gemeinſamen oder beſonderen Verdienſte ſey [2]).

Ferner leugnet Weſſel, wie wir ſchon geſehen, den Ablaß als apoſtoliſche Einſetzung und ächte kirchliche Überlieferung. Weder durch das Evangelium, behauptet er [3]), noch durch die Gewohnheit der Apoſtel iſt dieſer Gebrauch eingeführt und geheiligt. Erſt ſeit der Stiftung des Jubeljahrs unter Bonifacius VIII, [4]) im J. 1300 wurde der Ablaß kirchliche Sitte. Wie konnte es aber geſchehen, daß eine apoſtoliſche

---

ge Exiſtenz, abgelöſt von der Perſon. Ähnlich Johann von Weſel, ſ. B. 1. S. 290.

1) De Commun. Sanctor. p. 814.

2) De Commun. Sanctor. p. 815. Propos. 2. 3.

3) Epist. de Indulgent. Cap. VII. p. 869.

4) Bekanntlich wurden, nachdem das Ablaßweſen durch eine Reihe ſtufenweiſe fortſchreitender Misbräuche eingeleitet war, die Kreuzzüge Hauptveranlaſſung zur Ausbildung deſſelben. Indeß macht auch die Einführung des Jubeljahrs einen Abſchnitt. S. B. 1. S. 283. Weſſel tadelt deßhalb Bonifacius VIII aufs ſtrengſte und führt das bekannte Wort über ihn an: Intravit ut vulpes, regnavit ut leo, defunctus ut canis. Außerdem eifert Weſſel auch noch gegen andere Päpſte, als Beſchützer des Ablaßweſens, z. B. gegen Sixtus IV. Epist. ad Engelbert. Leid. de Purgat. p. 869.

Tradition, wenn ſie in der Art apoſtoliſch wäre, daß ſie zur
bensregel gehörte, 13 Jahrhunderte lang geſchlummert
Wenn die Apoſtel von Chriſto die Schlüſſelgewalt und die
zu binden und zu löſen empfingen, ſo hat das eine andere
tung, als der kirchliche Ablaß. Petrus und die andern
hatten die Macht zu binden und zu löſen vermöge ihrer
pflicht, nicht vermöge einer ihnen zukommenden beſond
ſchen Gewalt; ſie konnten das Evangelium, die Geh
der Gnade, die Lehren des Heils mittheilen, und wer d
les aufnahm, wurde frei von den Banden des Satans;
es lag nicht in der Willkür des Petrus, wen er wollte,
dieſen Banden zu löſen oder an dieſelben zu feſſeln. Wie
Einen gibt, der mit dem heil. Geiſte tauft, ſo gibt es au
Einen, der aus eigener Machtvollkommenheit bindet und
Mit welcher Macht ſollte aber der Papſt löſen, der ſelbſt
einmal weiß, ob der Gelöſte nun wirklich frei ſey von den
den des Satans, oder nicht? Denn wie kann er urtheil
das, was er nicht kennt [1])? Weſſel leugnet nicht, daß
nen die Apoſtel Sünden vergaben, wirklich Sündenv
empfingen, aber er betrachtet dieſe Sündenvergebung

1) De Sacram. Poenit. p. 771. Daſſelbe findet ſich von We
ſprochen Epist. ad Engelbertum Leidens. p. 868. In einer and
de Sacramento Poenit. p. 772. fragt Weſſel: was iſt denn
Petrus durch das Wort des Herrn gegeben? und antwortet darauf:
erſtlich die Schlüſſel des Himmelreichs, wodurch die Frommen zug
Gottloſen aber ausgeſchloſſen werden; dieſe Schlüſſel ſind aber
wenn auch nicht gleiche, Weiſe allen Kindern Gottes gegeben.
Pflicht des Hirtenamtes, durch deren treue Erfüllung doppelte
wird. Dieſes Hirtenamt bezieht ſich aber bloß auf die Gemeinſchaft
tauften. Außerhalb derſelben oder in Beziehung auf das, was
baren Verhältniſſe des Menſchen gegen Gott gehört, hat der Papſt
trag von Chriſto empfangen, ſondern nur in dem, was vermöge
Verkehrs der chriſtlichen Gemeinſchaft den Prälaten bekannt werden
Der Papſt hat aber, wie Weſſel weiterhin S. 773 bemerkt, nur ſo
als er ſchöpft aus ſeiner Ähnlichkeit mit Petrus. So weit er in
tungen durch den heil. Geiſt in Weisheit und Liebe getrieben wird,
hat er die Schlüſſel des Himmelreichs und nicht mehr.

eine unmittelbare, ſondern als eine vermittelte. Den Sündern, welche die Wahrheiten des Evangeliums aufnahmen und den Ermahnungen der Apoſtel gehorchten, erließen dieſelben ihre Sünden, nicht aus eigener Gewalt, ſondern als Mitarbeiter Gottes [1]). In dieſem Sinn erklärt Weſſel auch das Wort Chriſti an Petrus: was du bindeſt auf Erden u. ſ. f. Es bezieht ſich nur auf den Dienſt des Glaubens und der Frömmigkeit von Seiten des Apoſtels, dem von Seiten der Menſchen ein entſprechender Sinn begegnen muß: was er in dieſer Art bindet und löſet, das gilt auch im Himmel; was er aber auf anderm Wege zu binden oder zu löſen verſuchen möchte, damit iſt es nichts [2]).

Hieraus ergibt ſich auch die Macht des Papſtes und der Prälaten in Beziehung auf Ablaß und Excommunication. Der Papſt vermag nicht mehr zu thun in der Verſöhnung der Seelen mit Gott, als in ihrer Entfernung von Gott; darin vermag er aber nichts, als durch das Gericht äußerlich auszuſchließen [3]), oder durch den Ablaß von den Kirchenregeln und Kirchenſtrafen zu entbinden. Mit Gott aber verſöhnen und von ihm entfernen kann nur der einfache Gebrauch oder Misbrauch des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung. Wer mit Gott durch Gnade und Liebe verſöhnt iſt, wird es nicht noch mehr durch die Anerkennung des Papſtes, noch wird jemand durch die Excommunication des Papſtes weiter von Gott entfernt, als er es innerlich iſt. Es kann dem Papſte nicht geſtattet ſeyn, jemanden zu einem noch größeren Sünder zu machen [4]). Ein treuer und weiſer Diener handelt nur im Sinne ſeines Herrn, und was er dann thut, erkennt auch der Herr an. So gilt denn auch im Himmel, was ein treuer und weiſer Diener Gottes lobt und billigt, oder tadelt und verabſcheut. Dazu bevollmächtigt ihn nicht die Würde ſeines Amtes, ſondern

1) Epist. ad Engelbert. Leid. p. 868.

2) . . . nihil est, quod facit. Epist. de Indulgentiis p. 892.

3) . . . foris ad oculum separare, z. B. von einem ehrlichen Begräbniß.

4) De Sacram. Poenit. p. 773 u. 774.

die durch den heil. Geiſt ins Herz gegoſſene Liebe; die Gü
ſeiner Urtheile entſpringt nicht aus ſeiner Autorität, ſondern
der Übereinſtimmung mit der löſenden und bindenden Gere
keit Gottes. So viel man mit dieſer übereinſtimmt, m
man an ihrer Autorität Theil. Das Urtheil der Menſchen
nicht voran, ſondern es folgt. Chriſtus deutet dieß ja au
indem er ſagt: Nehmet hin den heil. Geiſt; wem ihr die S
den vergebt, dem ſind ſie vergeben — als ob er noch beſ
ter ſagen wollte: Wem ihr vermöge des heil. Geiſtes die S
den vergebt, dem ſind ſie vergeben [1])... Dazu gehört
nicht nothwendig die biſchöfliche Autorität; die feurige Lie
nes treuen und beſcheidenen Gerechten vermag ebenſo viel
ja das weibliche Geſchlecht iſt nicht einmal ein Hinderniß:
treue, weiſe Dienerin, in deren Herz die Liebe Gottes au
goſſen iſt, kann auch übereinſtimmend mit dem göttlichen Urt
denken und beſtimmen [2]). Dagegen wer vom heil. Geiſte,
von der rechten Liebe und Weisheit, nicht erfüllt iſt, und wä
es der Papſt wäre, deſſen Urtheil gilt nichts. „Der fleiſch
Menſch kennt nicht, was eine Sache der heiligen Liebe iſt; d
her kann er es auch nicht beurtheilen. So iſt es in Bezie
auf das Urtheil der Kirche und der Kirchenvorſteher: weil
oft fleiſchlich, ſinnlich, weltlich, ja teufliſch ſind, und doch
Amt verwalten, wie geiſtliche und gotterfüllte Männer, h
klar, daß die Excommunicationen und Indulgenzen ſich n
erſtrecken auf das, was eine Sache der Huld und Liebe
ſondern bloß auf den äußeren Frieden und die Ruhe der K
che. Daher ſind die Indulgenzen nur Erlaſſungen der Str
fen, die ein Kirchenoberer auferlegt hat oder überhaupt ein

1) De Sacram. Poenit. p. 774.

2) Hier erinnert Weſſel mehr an den Standpunct der Brüder
gemeinſamen Leben, welche die Laien ſoviel wie möglich religiös
thätigen ſuchten, und bei denen es mit dem gegenſeitigen Bekenntniß
meinung, daß Einer den Andern in Betreff ſeiner Sünden beruhigte. E.
S. 134.

3) De Sacram. Poenit. p. 774 u. 775.

gen kann; Excommunicationen aber sind Ausscheidungen von m körperlichen Zusammenleben und der äußeren Gemeinschaft. denn von der geistigen Gemeinschaft derer, die Gott fürchten nd lieben, kann niemand ausschließen, außer allein Gott [1]).“

Hierzu kommt noch dieß. Das Maaß der Sündenvergeung bestimmt sich nach dem Maaße der Liebe; mithin kann nur r Sündenvergebung bewirken, welcher die Liebe erhöht und r Vollendung führt [2]). Wie die Armuth nur aufhebt, wer ich macht, und die Blindheit, wer sehend macht, so vergibt r der viele Sünden, der viel lieben macht; das kann aber weder der apostolische Stuhl, noch ein Concilium, noch die katholische Kirche durch Indulgenzen [3]). Gleicherweise ist die Liebe Maaßstab der Theilnahme an der Gemeinschaft der Heiligen. so auch zu dieser kann der Papst niemanden aus eigener Vollacht hinzubringen; er kann es nur, wie die Apostel, durch uen Dienst am Evangelium [4]). Petrus, der erste Papst, hat n einzigen rechten Weg zum Eingang in das Reich Gottes gezigt durch die zehn Stufen der Abwendung von der Welt, des eißes in gottgefälligem Leben, des Glaubens, der Tugend, r Bescheidenheit, Mäßigkeit, Geduld, Gottseligkeit, der brüderlichen Liebe und der allgemeinen Liebe [5]). Hiermit scheint r heil. Geist gerade durch Petrus prophetisch die Indulgenzen rworfen zu haben. Diese Bulle, nicht des heil. Petrus, sonrn des heil. Geistes selbst, durch Petrus publicirt und durch e Kirche kanonisch aufgenommen, ist die einzige ungezweifelte, elche wahrhaft und vollkommen Ablaß gewährt [6]).

1) De Sacram. Poenit. p. 781 u. 782. Ähnlich Joh. von Wesel, B. 1. S. 329.

2) Epist. de Indulg. Cap. 14. p. 909: Peccata nemo dimittit, nisi ntrarias virtutes efficaciter infundat, sicut nemo caecitatis incommoda llit, nisi qui visum et visus perfectionem donat.

3) De Sacram. Poenit. p. 798 u. 799.

4) De Commun. Sanctor. p. 811.

5) 2 Petr. 1, 4—8.

6) De Commun. Sanctor. p. 811 u. 812. Damit übereinstimmend pist. de Indulgent. Cap. 6. p. 885 u. 886, wo Wessel am Schlusse sagt:

Außer der Liebe liegen die wesentlichen Merkmale der [illegible]
denvergebung in der Zerknirschung des Herzens und in der [illegible]
ferung. Die Zerknirschung, wenn sie vollkommen ist, [illegible]
keiner päpstlichen Bulle; ist sie aber nicht vollkommen, so [illegible]
sie es durch den Papst nicht werden; die päpstliche, um [illegible]
kommen zu seyn, bedarf dieser, diese aber, wenn sie vollkommen
ist, bedarf der päpstlichen nicht [1]). Von Allem aber ist [illegible]
cherste Zeichen der Sündenvergebung, Gutes zu thun und [illegible]
ses zu dulden. Dieses Zeichen ist sicherer als eine besiegelte [illegible]
gesetzt auch der Papst hätte sie mit eigener Hand und [illegible]
mener Überzeugung von der Fülle seiner Gewalt unterschrieben.
Für beides beruft sich Wessel auf die Autorität Gersons, [illegible]
auch schon gelehrt habe, daß der Papst keine andere Strafe [illegible]
lassen könne, als die er aufzuerlegen vermag, und daß [illegible]
hohe Priester Christus (er schließt also den römischen Priester
aus) mit dem Vater und dem heil. Geiste vollkommene Sünden-
vergebung gewähre [3]).

Die Grundsätze Wessels über den Ablaß hängen genau zu-
sammen mit seiner Ansicht vom Fegefeuer, dem letzten Haupt-
puncte, in dem sich seine reformatorische Denkweise ausspricht
und den wir sofort zu betrachten haben.

---

5) Von dem Zustande nach dem Tode, namentlich vom Fegefeuer.

Das, was sich bei unserm Wessel über die Lehre von
letzten Dingen findet, bezieht sich vorzugsweise auf das Dogma
vom Fegefeuer. Dazu veranlaßte ihn seine reformatorische
Tendenz. Indeß ruhte auch hier seine Polemik wesentlich
positivem Grunde und war ganz aus diesem hervorgewachsen.
Wessel war nicht nur von dem zuversichtlichsten Glauben

Aliquid igitur invenitur in Scripturis de plenariis Indulgentiis, licet
secundum usitatum hodie morem in populo.

1) Epist. de Indulgent. Cap. 4. p. 884.

2) Epist. de Indulg. Cap. 4. p. 883.

3) Epist. de Indulg. Cap. 3. p. 881.

ewiges Leben durchdrungen, ſondern hatte auch von dem Zuſtande vollkommener Seligkeit einen ſehr erhabenen Begriff. Das irdiſche Leben ſchien ihm nur eine Todesnacht gegen den herrlichen Tag der Ewigkeit. „Denn wie ſoll uns der Herr zum Leben erwecken," ſagt er [1]), „wenn nicht dieſes gegenwärtige Leben im Glauben eine Art Tod iſt, verglichen mit dem zukünftigen Leben? Das Licht der Lampe iſt eine Art Licht, aber es iſt Finſterniß im Vergleich mit dem aufgehenden Morgenſterne; ſo iſt auch das Licht des aufgehenden Morgenſternes dunkel gegen den anbrechenden Tag, und der anbrechende Tag dunkel gegen die aufgegangene Sonne. Der letzte Tag aber (die höchſte ſelige Vollendung) wird von dem vollkommenſten Lichte ſeyn, und, wenn wir zu dieſem erwachen, werden wir vom Tode auferſtehen [2])." Aber gerade aus der Idee höchſter Vollendung in einem ewigen Leben ergab ſich für Weſſel die Überzeugung von der Nothwendigkeit eines Mittelzuſtandes, durch den jeder aus dieſem unvollkommenen Daſeyn Austretende hindurchgehen müſſe. Es iſt überall eine naturgemäße Entwickelung, ein ſtetiger Fortgang; dem Tage muß die Morgenröthe vorangehen, die Pflanze erwächſt nur aus dem Keime: ſo muß auch die Seele von einer Stufe des Lichtes zur andern fortſchreiten und der Keim des Glaubens, der jetzt wie ein Senfkorn im Gemüthe ruht, kann nur nach und nach ſeine ganze Fülle entwickeln und ſeine ganze Größe erreichen [3]). Dieß führt auf den

1) De Sacram. Eucharist. Cap. 28. p. 703.

2) Vergl. eine ähnliche Stelle in der Biographie S. 414. zweite Anmerkung.

3) Dieſe Gedanken ſind ſchön entwickelt in der Epist. de Indulg. Cap. 13. p. 906, wo es unter Anderm heißt: Hanc seriem ducatus animarum a lumine lucernae praesentis exilii, quo pusilla sapientia fidei nostrae sicut granum sinapis est, et velut parvum centrum, quod crescere oportet in illam coelestis globi immensitatem, universum processum et felix animarum incrementum usque ad orientem solem, purgationem puto ... Semper uti tunc (in paradiso) ita nunc oportebit purgari per lumen surgentis aurorae et adspirantis diei, donec perfecta lucentes Dei sapientia et perfecta charitate Dei ardentes, digni Deo videndo judicentur.

Begriff eines fortbildenden, läuternden Mittelzustandes zwi
irdischer Unvollkommenheit und himmlischer Vollendung,
das ist im Sinne Wessels das Fegefeuer.

Seine Gedanken darüber sind im Wesentlichen folgend
Er unterscheidet das Reinigungs- oder Fegefeuer vom G
fener. Das Reinigungsfeuer, welches für die bestimmt ist
in dem Herrn entschlafen, aber noch nicht vollkommen fehl
und der Theilnahme an der höchsten Seligkeit noch nicht
sind, ist nicht eigentlich ein Zustand der Strafe, vielmehr
eine niedrige Stufe der Beseligung, welche dem Zustande de
sten Eltern im Paradiese gleichkommt, ja denselben in man
Beziehung übertrifft. Das Paradies kann daher auch als
fener bezeichnet werden. Positiver äußerer Strafen, sinnli
Feuers, bedarf es hierbei nicht, sondern das läuternde Fen
wesentlich ein inneres, geistiges. Wessel versteht darunter
selbst, Christum und sein Evangelium, insofern sie reini
und heiligend auf den Menschen wirken, besonders aber
Schmerz, durch eigene Schuld von der höchsten Seligkeit,
Anschauen Gottes, ausgeschlossen zu seyn, und die liebe
Sehnsucht nach Gott. Die feurige Liebe zu Gott und Ch
brennt denjenigen, welcher der vollen Gemeinschaft mit i
noch nicht gewürdigt ist. Je mehr aber diese Liebe den Men
durchglüht, desto mehr läutert sie ihn, desto mehr wird auch
Liebe selbst erhöht und die Sehnsucht gemindert, desto mehr
die innere Qual, das geistige Feuer auf, bis der Mensch
der Liebe vollkommen ist und dann zur höchsten Seligkeit,
Anschauen Gottes übergeht.

Diese Gedanken sind im Einzelnen zu entwickeln. W
will seine Lehre über das Fegefeuer durchaus nur nach
Schrift bilden, protestirt förmlich gegen Alles, was dersel
widersprechen möchte, und verspricht, jede Abweichung, so

1) Wessel hat mehreres Einzelne über das Fegefeuer geschrieben;
verschiedenen Betrachtungen, Thesen, Briefe, die sich darauf beziehen, f
sich unter der Ueberschrift *de Purgatorio* beisammen in der grüninger
gabe der Werke, S. 826—863.

er davon überzeugt würde, zu wiederrufen, ſo daß er wenigſtens nicht verdammlich irren könne [1]). Die Hauptſtelle der Bibel, auf die er ſich ſtützt, iſt 1 Corinther 3, 11—13, wo der Apoſtel ſagt: einen andern Grund könne niemand legen, als Chriſtus, das Feuer aber werde eines jeglichen Werk erproben, ob es auf dieſen Grund gebaut ſey oder nicht. Hieraus leitet Weſſel folgenden Begriff ab [2]): „Das Fegefeuer iſt dasjenige, welches die Flecken des inneren Menſchen, die auch den vom Leibe Geſchiedenen noch begleiten, vielmehr reinigt als beſtraft. Das Feuer, ſage ich, welches den Schmutz verzehrt, d. h. die Sünden: weil der innere Menſch keine andern Flecken haben kann. Dieſe Flecken des geiſtigen Lebens erprobt nach dem Apoſtel das Feuer, wenn es ſcheidet und in feurigem Eifer Holz, Heu, Stoppeln verzehrt, bis zuletzt auf den einzigen wahren und allein feſten Grund, Jeſus Chriſtus, nichts Anderes mehr gebaut iſt, als Silber, Gold, koſtbare Steine, ſo daß dann der ganze Bau zuſammengefügt wächſt zu einem heiligen Tempel in dem Herrn. Man muß alſo durch daſſelbe heilige Feuer zu einem Tempel wachſen, wodurch man von ſchlimmem Leben und Lieben gereinigt wird. Dieß iſt nicht ſowohl die Meinung Auguſtins [3]), als vielmehr des Apoſtel Paulus [4]). Dadurch wird dieſe meine Überzeugung beſtätigt, ſo daß, wenn auch ein Engel vom Himmel etwas Anderes verkündete, als wir empfangen haben, man ihm nicht glauben müßte. Denn ich denke, daß die Ausſprüche der Väter mehr tropiſch zu nehmen ſind, als eigentlich, wenn ſie etwas von dieſer Meinung Abweichendes zu lehren ſcheinen. Offenbar iſt es aber, daß faſt alle Worte des Apoſtels tropiſch gebraucht ſind, wenn er ſagt: Holz, Heu, Stoppeln, Silber, Feuer, Grund und darauf gebaut. Nur zwei Worte wendet er an, die das Paraboliſche erklären: Chriſtus nämlich und erproben. Durch dieſe beiden Ausdrücke ſind

1) De Purgatorio p. 830.
2) De Purgat. p. 829.
3) De Civit. Dei XXI, 26.
4) 1 Cor. 3, 11—13.

wir veranlaßt, das ganze Gleichniß von körperlichen Dingen auf das geiſtige Verſtändniß des inneren Menſchen zu beziehen. Daher iſt hier nicht die Rede von wirklichem Holz, Heu, Stoppeln u. ſ. f. Chriſtus iſt das Fundament, das Abbild Chriſti (im Menſchen und der Menſchheit) ohne Flecken oder Runzel iſt das darüber aufgeführte Gebäude, und wenn nicht der Eifer der glühenden Liebe alle Flecken und Runzeln des lauen Zuſtandes hinwegbrennt, ſo wächſt nie jener begonnene Bau zu einem Tempel, der würdig wäre, daß Gott ihm einwohne. Hieraus wirſt du leicht meine Anſicht entnehmen, und dieſelbe vergleichen können mit der gemeinen Meinung und dem Gerede des ſchwankenden, leichtgläubigen Pöbels [1])."

Die Vorſtellung Weſſels vom Fegefeuer ruht auf der Überzeugung von der ſittlichen Entwickelung des Menſchen auch nach dem Tode und von verſchiedenen Stufen der Seligkeit, welche dem Fortſchritte der ſittlichen Zuſtände entſprechen. Dieſe Überzeugung, die er auch aus dem Nominalismus zu ſtützen ſucht [2]), ſpricht er mehrfach aus, unter Anderm ſo [3]): „Es gibt Grade in der Seligkeit derer, die Gott ſchauen; warum nicht auch Grade in der Heiligkeit? und wer weiß, wel-

1) Auch Luther, der die Lehre vom Fegefeuer frühe verwarf, will von einem Beweiſe dafür aus der Stelle 1 Cor. 3, 12 ff., wie ihn z. B. Ek geführt hatte, nichts wiſſen; allein er gibt der Stelle eine andre Beziehung als Weſſel: nicht auf innerliche Läuterung, ſondern auf das jüngſte Gericht. S. Luthers Brief an Spalatin vom 7ten Nov. 1519, Th. 1. S. 366, wo es heißt: Verba Pauli clara sunt, quod dies Domini opera cujusque probabit. „Qui dies, inquit, in igne revelabitur." Unde vel insanus videt, quod verba Pauli loquuntur de *die extremi judicii*, in quo mundus ardore solvetur, et non nisi vi aut figura (quae nihil probat) ad *purgatorium* trahi possunt. Und am Schluſſe: Hoc est certum, neminem esse haereticum, qui non credit esse purgatorium, nec est articulus fidei, cum Graeci illud non credentes nunquam sint habiti ob hoc pro haereticis, nisi apud novissimos haereticantissimos haereticantes.

2) De Indulgent. Cap. XIII. p. 907: Facilius haec, vener. Magister, intelligunt, quibus non ignota sententia *Nominalium*, de gradus ad gradum intensione etc.

3) De Purgat. p. 849.

es die Stufe der vollendeten Heiligkeit seyn wird?" Einen niedrigeren Grad der Seligkeit bildet nun auch schon das Fegefeuer. Die Seligkeit dieses Grades besteht negativer Weise darin, daß die im Fegefeuer Befindlichen „herausgeführt sind aus dem Kerker der Gefangenschaft, befreit von dem Körper des Todes, erlöst von dem Fleische der Sünde, entrissen den Bedrängnissen der Gebrechlichkeit und den Nachstellungen des Verführers [1]);" positiver Weise darin, daß die Abgeschiedenen das göttliche Willensgesetz vollständiger und bereitwilliger vernehmen, und mit höherer Kraft begabt sind, es zu erfüllen. „Die Todten," sagt Bessel [2]), „wachsen in hellerem Glauben, zuversichtlicherer Hoffnung und feurigerer Liebe, deßhalb befreit von dem gebrechlichen Körper, damit sie desto schneller die vorgezeichnete Kampfbahn durchlaufen, indem sie mit großen Schritten zur Vollendung eilen. Und dieses oder noch Herrlicheres will Paulus von den Verstorbenen geglaubt wissen, wenn er sagt [3]): Ihr sollt nicht wissen von den Entschlafenen, damit ihr nicht trauert; als ob er sagte: wenn ihr wüßtet, wie es um jene steht, so würdet ihr nicht trauern; sie sind also in einem solchen Zustande, über welchen wir uns freuen würden, wenn wir ihn kennten; also in einem keineswegs elenden Zustande, nicht unter der Ruthe des Peinigers [4]), oder in dem Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln, sondern unter der Erziehung eines Vaters, der sie bildet und sich über ihren täglichen Fortschritt freut; sie selbst aber sind bei ihrem raschen Fortschreiten, feurigen Hoffen und dürstenden Verlangen unwillig über sich, daß sie nicht noch mehr entbrannt sind." Das Reinigungsfeuer, als Zustand beginnender Seligkeit, ist also wesentlich zu unterscheiden von dem Straffeuer der Unseligkeit. „Jenes Feuer, das eines jeden Werk erproben wird, wird nicht sowohl strafend seyn, weil es ja sonst

1) De Purgat. p. 837, wo ein eigenes Capitel handelt de *felici statu animarum in purgatorio.*

2) De Purgat. p. 833.

3) 1 Thessal. 4, 13.

4) . . . sub virga lictoris.

nicht prüfend wäre; es kann alſo auch kein körperliches Feuer ſeyn, von dem Paulus ſpricht, denn dieſes vermöchte die geiſtigen Unterſchiede des Erkennens und Wollens nicht zu ſcheiden, zu billigen oder zu verwerfen [1])." Und noch beſtimmter in folgender Stelle [2]): „Ich wundere mich über die gemeinſame Unachtſamkeit der Lehrer unſerer (der nominaliſtiſchen) Schule, die ſich nicht durch die Autorität der Lehrer der erſten Kirche bewegen laſſen, welche doch das Reinigungsfeuer vom Straffeuer unterſcheiden. Gregorius von Nazianz nennt das ein Reinigungsfeuer, welches der Herr Jeſus auf die Erde brachte, und wollte, daß es brenne [3]). Und dieſes muß geiſtig ſeyn, weil es die geiſtigen Flecken der unvollkommenen Weisheit, des unvollkommenen Urtheils über Gott und der unvollkommenen Gerechtigkeit reinigen ſoll; was auch Paulus andeutet, wenn er ſagt, jenes Feuer werde prüfen: denn wenn es prüft, ſo erkennt es auch, wie eines jeden Werk war. Das Straffeuer aber nennt er jenes, welches bereitet iſt dem Teufel und ſeinen Engeln."

Schon hier iſt es geſagt, aber Weſſel ſpricht es auch ſonſt noch ſehr beſtimmt aus, daß das Fegefeuer nur ein innerliches und geiſtiges ſey. Zwar kann auch ſinnliches Feuer und ſinnliche Pein reinigend wirken, aber dieſe Wirkung iſt dann nur eine zufällige [4]). Das wahre Fegefeuer muß weſentlich und durch ſich ſelbſt reinigend, alſo, da die Reinigung eine ſittliche iſt, nothwendig eine geiſtige Kraft ſeyn. Weſſel ſchreibt in der Abhandlung über den Ablaß [5]) an Hoeck: „Du ſagſt von

1) De Purgat. p. 834.

2) De Indulgent. Cap. XIII. p. 908, und damit übereinſtimmend de Purgat. p. 850.

3) Vergl. meinen Gregor von Nazianz S. 505.

4) De Purgat. p. 833: Item de purgatorio dicit M. Wesselus, sensibiles poenas non esse per se purgatorias, quemadmodum caecitatem, si decem millia collyriorum adhibeas, nihil purgat, nisi reditus visus: ita sordes animae discedentis nihil per se, nisi crescens amor Dei purgat. — Und de Purgat. p. 835: Unde hic vere purgans ignis est per se, licet ignis materialis per accidens purgatorius esse possit.

5) De Indulgent. Cap. XIII. p. 904.

wahrhaft reuevollen Verſtorbenen, daß ſie, mit dem päpſtlichen Ablaß verſehen, alsbald (in den Himmel) aufflögen. Es wundert mich, daß du, ein ſo gelehrter Mann, nicht gedacht haſt an jenes furchtbare geiſtige Feuer, wovon Auguſtin [1]) ſpricht, welches durch geiſtige Prüfung eines jeden Werk erproben und Heu, Holz, Stoppeln d. h. jede falſche Liebe verbrennen wird. Offenbar und anerkanntermaaßen iſt ja jener Grund, von dem Paulus ſpricht, ein geiſtiger, und was darauf gebaut wird, Silber, Gold u. ſ. f. kann demgemäß nicht körperlich ſeyn, ſondern geiſtig; wenn nun dieſe ſieben Dinge geiſtig ſind, wie unſinnig verfahren die Leute, daß ſie das achte, das Feuer, welches die Werke des inneren Menſchen erproben ſoll, als etwas Körperliches träumen!" Nehmen wir hierzu, was Weſſel unter der eigentlichen Reinigung verſteht, nämlich, da die Unreinheit in der Unvollkommenheit der Liebe beſteht, das Wachſen in der Liebe [2]), das Gott ähnlich und durch die Liebe mit ihm vereinigt werden [3]), ſo werden wir die weiteren Beſtimmungen Weſſels über das, was eigentlich das Fegefeuer iſt, ganz na-

1) Sermo 112. de Civit. Dei Lib. XXI. Cap. 26.

2) Vergl. Luthers Theſ. 17: Es ſcheinet, als müſſe im Fegefeuer, gleich wie die Angſt und Schrecken an den Seelen abnimmt, alſo auch die Liebe an ihnen wachſen und zunehmen.

3) De Purgat. p. 836: Unde adsimilari Deo, et per amorem unire, purgari dico: et impurum voco, non perfecte amare. In amore crescere, id vere purgari est. Weſſel unterſcheidet auch hier Reinigung weſentlich von Strafe und ſagt, wenn beides identiſch wäre, ſo würde folgen, daß der Teufel am meiſten gereinigt würde, weil er am meiſten geſtraft wird. Übrigens ſetzt Weſſel auch die Hölle mehr in eine innere Strafe und Selbſtqual, als in eine äußere poſitive. Scal. Medit. Exempl. I. p. 351 ſpricht er von dem inneren Kampfe und den unmächtigen Beſtrebungen der Dämonen und ſagt dann: Non jam externus eos inimicus oppugnat; *sed ipsi se ipsos urunt*, et quem possunt miseri suae calamitatis incusare auctorem? Ipsum superbum illorum odium rectissimo illorum judicio ignis est. *Ipsi sibi ipsos* volentes excruciant. Auf ähnliche Weiſe denkt Origenes die Sache, und Byron legt dem Herrn die Worte an einen böſen Geiſt in den Mund: „Vernimm den Spruch, den ich dir fälle: dir ſelbſt zu ſeyn die eigne Hölle."

türlich finden. Das Fegefeuer iſt ihm nämlich zuerſt Gott ſelbſt, und demnächſt Chriſtus und ſein Evangelium, inſofern dieß Alles reinigend auf den Menſchen wirkt. „Welches iſt alſo jenes Feuer?“ ſpricht Weſſel [1]), „wenn nicht das verzehrende Feuer, welches Gott ſelbſt iſt, der die Nieren brennt und verzehrt und alles Gold läutert... der Gott, der Herzen und Nieren prüft. Jenes reinigende Feuer iſt alſo eins mit dem Grunde, der gelegt iſt. Wenn auf dieſes Feuer und dieſes zu Verbrennende unſere Ablaßmänner (Indulgentiarii nostri) gehörig merken wollten, ſo würden ſie nicht ſo unbedachtſam nach dem Tode eine vollkommene Sündenvergebung und Strafloſigkeit verheißen; denn ſie würden wiſſen, daß die Prüfung durch jenes Feuer nothwendig iſt, wie nach einem unvermeidlichen Tode ein gerechtes Gericht.“ Schon in dieſer Stelle iſt unter dem Grunde, der gelegt iſt, Chriſtus angedeutet, noch ausdrücklicher wird derſelbe von Weſſel als reinigende Kraft bezeichnet, wenn er frägt [2]): „Durch wen ſoll man gereinigt werden, außer durch den Liebenden und den Meiſter der Liebe und das erſte Vorbild der brüderlichen Liebe?“ Damit fällt dann zuſammen, daß Weſſel auch das Evangelium Chriſti als das einzige, wahre, treffliche Reinigungsfeuer characteriſirt [3]). Beſonders aber findet er das Fegefeuer in der Liebe zu Gott und Chriſto, die dadurch, daß ſie von der vollkommenen Gemeinſchaft mit ihrem Gegenſtande noch geſchieden iſt, etwas Peinigendes [4]), aber zugleich, indem ſie die Seele durchglüht, etwas Läuterndes hat, und deßhalb ſelbſt immer zunimmt, bis ſie zuletzt der Vereinigung mit Gott und Chriſto gewürdigt wird und ſo das Fegefeuer

1) De Purgat. p. 835.

2) De Purgat. p. 862.

3) De Purgat. p. 846. Thes. 33: Quod Christi Evangelium est solum, verum, praecipuum purgatorium.

4) De Purgat. p. 849. Thes. 35: Hunc flagrantis animae ardorem et amaritudinem ego puto verum, postremum, et perfectissimum purgatorium. Sodann p. 859: Primo quidem (sponsa Dei) purganda per ardentem et exurentem ignem charitatis etc.

der Seele ſich ſelbſt verzehrt und aufhebt. Dieſe Gedanken
ſich in folgenden Stellen: „Je mehr der Büßende liebt,
mehr iſt die Erwartung (der völligen Gemeinſchaft mit
für ihn eine Strafe, die nicht erſt über ihn verhängt zu
braucht, ſondern von Natur ſich einfindet, weßhalb ſie
weder der Papſt noch irgend ein Kirchenvorgeſetzter aufhe-
Dann. Und wenn jene Strafen, wie Gott fürchten, ſich
ihm ſehnen, nach Gerechtigkeit hungern und dürſten u. ſ. f.,
, ſage ich, ſchon jene Strafen höchſt wirkſam zur Reini-
ſind, wozu noch andere ſuchen? da doch ohne dieſe alle
unnütz wären [1])." Sodann: „Die Liebe wird durch
gereinigt, als durch die Zunahme [2]) der Liebe; daher,
Pein ſie euch erdulde, wenn ſie nicht zunimmt, wird ſie
gereinigt. Unſer beſter und frömmſter Herr Jeſus hat
Qualen ertragen, ohne dadurch gereinigt zu werden
er es nicht bedurfte). Der Lucifer wird ewige Qualen er-
und wird nicht gereinigt werden. Die Pein alſo reinigt
zufälliger Weiſe; an und für ſich aber reinigt nur die wach-
Liebe Gottes und Chriſti." Endlich bezeichnet es Weſſel
ein zwiefaches Feuer, daß ſich der noch nicht ganz Geläuterte
unwürdiger ausgeſchloſſen weiß von der Gemeinſchaft mit
und doch eine unbefriedigte Sehnſucht darnach hat; daher
er [3]): „Dieſes doppelte Feuer nenne ich in Wahrheit das Fe-
des inneren Menſchen, welches das Herz reinigt, bis der
ſich mit reinem Herzen Gott ſchaut, ein Feuer, welches
quält, als alles körperliche Feuer und aller körperliche,
, je mehr es aus feuriger Sehnſucht des Verlangenden her-
geht."

Obwohl nun das Fegefeuer vorzüglich in dieſer läuternden

1) De Purgat. p. 833.

2) Die gröninger Ausgabe hat hier zwar argumentum charitatis, aber
weder iſt die Lesart der älteren Ausgabe der Farrago rer. theolog. nämlich
incrementum ſowohl wegen des Sinnes, als wegen des folgenden augentur
vorzuziehen. Die Stelle findet ſich übrigens de Purgat. p. 838.

3) De Purgat. p. 840.

Sehnſuchts- und Liebesqual beſteht, die, weil mit Schuldbewußtſein verbunden, relativ den Charakter der Strafe hat, ſo iſt es doch nicht eigentlicher Strafzuſtand, ſondern die erſte Stufe der Seligkeit, denn es gewährt Befreiung von den irdiſchen Leiden und Schranken, es iſt ſchon ein paradieſiſcher Zuſtand; und zwar dachte Weſſel hier nicht bloß an die ſubjective Seelenbeſchaffenheit, ſondern er verlegte auch, hier an Dante erinnernd, bei welchem das Paradies wenigſtens den Gipfel vom Berge des Purgatoriums einnimmt, den Ort des Fegefeuers in das Paradies. Den Grund dazu fand er theils in der Vergleichung zwiſchen den erſten Eltern und dem in der Beſſerung begriffenen, aber doch im Augenblicke des Todes noch nicht ganz geheiligten Sünder, theils und hauptſächlich in dem Ausſpruche Chriſti an den reumüthigen Verbrecher: heute wirſt du mit mir im Paradieſe ſeyn. Auf die Frage: welches iſt der angemeſſenſte Ort zur Reinigung der Liebe, alſo der Ort des Fegefeuers? antwortet Weſſel [1]): „Nicht der Himmel, in welchen nichts Unwürdiges, Schwaches oder Eitles eingehen kann; nicht der Kerker der Gefangenen (die Hölle), denn die Liebe wird genährt und wächſt durch Freiheit; der angemeſſenſte Ort für dieſe Reinigung iſt vielmehr das Paradies, welches anfänglich der urſprünglichen Gerechtigkeit (justitia originalis) verliehen war und dem Schächer verheißen wurde, der eines gottgefälligen Todes geſtorben, der, für immer befeſtigt, nicht wieder zum Schlimmen verführt werden konnte und ſchon viel gereinigter war als Adam und Eva, die noch nicht befeſtigt waren im Wohlwollen gegen die Brüder und in der Liebe Gottes, denn durch ein gereinigtes Wohlwollen gegen die Brüder geht der Weg zur Liebe (Gottes)." Dieſe Anſicht entwickelt Weſſel auch mehrfach in kurzen Theſen [2]), aus denen ich das Weſentliche zuſammenfaſſen will: „Wenn es vom Menſchen heißt, er ſey nach dem Bild und der Ähnlichkeit Gottes geſchaffen, ſo gilt dieß bloß vom inneren Menſchen. Ebenſo iſt dieſes Bild auch im Engel, wie denn

1) Epist. de Purgat. p. 862 — 863.

2) De Purgat. p. 830 — 833. Ferner p. 845 — 848. Endlich p. 869.

auch die Beſtimmung beider dieſelbe iſt. Das Bild, die Ähnlichkeit mit Gott, wird nicht vollkommen, außer durch vollkommene Vereinigung, ſo daß der Menſch, ſeinem göttlichen Urbild anhängend, ein Geiſt mit ihm wird. Zu dieſem Zielpunct iſt aber für den Menſchen und Engel der Weg verſchieden, und verſchieden auch die Kraft, denſelben zu durchlaufen. Die Ureltern im Paradieſe waren noch weit von der innigen Gemeinſchaft mit Gott entfernt, in der die Engel ſtehen. Dieſem Ziele mußten ſie ſich fortſchreitend annähern. Dazu war ihnen das höchſte Gebot (der Liebe) ins Herz geſchrieben. In dieſem Zuſtand urſprünglicher Gerechtigkeit war aber noch viel Unvollkommenes, alſo auch viel zu reinigen. Ihr Reinigungsort war das Paradies. Die Nachkommen der erſten Eltern, die eines gottgefälligen Todes ſterben, ſind befeſtigt in der Gnade, alſo gereinigter und heiliger als Adam und Eva in dem Zuſtand urſprünglicher Gerechtigkeit. Maria Magdalena ſtand der Ähnlichkeit mit Gott und der Möglichkeit einer Vereinigung mit ihm näher, als Adam und Eva im Paradieſe. Für ſie und ſolche, die von gleicher Seelenbeſchaffenheit ſind, kann alſo der Ort und Zuſtand der Reinigung kein geringerer ſeyn, als das Paradies, ja ſie ſind deſſen noch würdiger, als die erſten Eltern. Auch dem Schächer am Kreuze iſt als Reinigungsort das Paradies angewieſen. Der Zuſtand des Fegefeuers dauert ſo lange, bis die Liebe vollkommen und das Herz rein iſt; dann erſt können die Geiſter Gott ſchauen. Reinigend wirkt dabei auf ſie beſonders der Meiſter göttlicher Weisheit und Liebe, Chriſtus, aber auch Engel können eine ſolche Wirkung hervorbringen. Die Griechen glauben, das alle abgeſchiedenen Seelen zur beſeligenden Reinigung der heil. Engel übergehen, ohne mittlere Reinigung; die Lateiner behaupten, die Seelen, die eines gottgefälligen Todes geſtorben ſind, müßten erſt eine ſorgfältige Läuterung durchmachen, die noch keine Seligkeit in ſich ſchließt. Über die Natur dieſer Reinigung denken indeß die Abendländer ſelbſt wieder verſchieden, indem einige eine ſinnliche Qual annehmen, andere mit Auguſtin glauben, daß jenes Feuer der reini-

genden Erziehung nur ein geiſtiges ſey. Für das Letztere ſpricht das Wort des Apoſtel Paulus: eines jeden Werk wird das Feuer erproben. Dieß iſt offenbar eine geiſtige Kraft."

Aus dem Bisherigen ergibt ſich folgerecht noch zweierlei, was auch von Weſſel beſtimmt ausgeſprochen wird: erſtlich, daß alle aus dieſem Leben Scheidenden des Fegefeuers bedürfen, zweitens, daß keine kirchliche Gewalt, ſondern nur der entſprechende Grad von Heiligung daraus befreien kann. Wenn nur die vollkommene Liebe und Herzensreinheit zum Anſchauen Gottes, alſo zur höchſten Seligkeit befähigt, jeden Menſchen aber noch etwas Unvollkommenes und Sündhaftes anklebt [1]), ſo müſſen auch alle einen Mittelzuſtand der Läuterung durchmachen. „Ich glaube," ſagt Weſſel [2]), „daß keiner der Söhne Gottes weder zum Prieſterthume, noch zur Herrſchaft, noch zur ewigen Hochzeit eingehen werde, wenn er nicht durch dieſe Grade (der immer höheren Liebe und Heiligung) geläutert und gereinigt aufſteigt. Dieſe allein ſind es, die im ewigen Feuer (in der höchſten Seligkeit, in der vollen göttlichen Liebe) wohnen können, weil ſie durch jenes wahre, lautere und reine Fegefeuer vollendet ſind und glühen. Und die von dieſer Glut brennen, bedürfen keines äußerlichen reinigenden Feuers; ſondern ſie werden geläutert durch die mittleren Grade vor dem höchſten, und dieſe Reinigung war für ſie nothwendig, denn ſo lange ſie noch nicht vollkommen liebten, waren ſie noch verbannt von dem höchſten Dienſte des Tempels, Thrones und Brautgemaches." Hiermit hängt dann auch zuſammen, daß nur die Vollendung in der Heiligung und Liebe, nicht aber irgend eine Autorität der Prieſter oder des Papſtes aus dem Fegefeuer erlöſen kann, und zwar aus folgenden Gründen, die Weſſel auch wieder beſonders in Theſen entwickelt.

1) De Purgat. p. 841: Quid sibi vult purgatorium nomen, nisi purgationem? Purgatio quasi ad purum actio. Depuratio autem, impuri abjectio, emundatio. Habet ergo omnis purgandus impurum aliquid et immundum, quod etiam in justis manet post hanc vitam.

2) De Sacram. Eucharist. Cap. 10. p. 679.

Zusatz.

Ascetik Wessels.

Wessel stammte aus einer ascetischen Schule: er war bei
n Brüdern des gemeinsamen Lebens, zwar geistesfrei,
er doch unter der Zucht vielfältiger Übungen, aufgewachsen,
id hatte die ersten tiefen Eindrücke der Frömmigkeit durch Tho-
as von Kempen empfangen. Er verleugnete auch später
ese Abstammung nicht; denn obwohl seine Richtung vorherr-
end wissenschaftlich war, so ruht doch seine Wissenschaft we-
ntlich auf dem Princip der Liebe und der durch dieselbe ver-
ittelten Gottesgemeinschaft und ist fortwährend auf religiös-
ractische Interessen gerichtet. So bekommt sie auch einen asce-
chen Bestandtheil, und zwar ist dieses Ascetische theils in die
issenschaftlichen Aufsätze Wessels eingemischt, theils sind dem-
ben besondere Tractate gewidmet, von denen einer sogar, ähn-
h der Imitatio Christi, ein eigentliches Erbauungsbuch ist.

Die hierher gehörigen Schriften Wessels sind seine Ab-
ndlung über das Gebet, de Oratione libri XI[1]), seine
cala Meditationis in vier Büchern[2]), und seine drei Exem-
la Scalae Meditationis[3]). Das Buch vom Gebete ent-
lt Wessels Grundsätze über diesen Gegenstand, besonders über

1) Gröninger Ausgabe S. 1—186.
2) S. 194—326.
3) S. 327—408.

es dagegen dem Trägen, der ſich nichts daraus macht, be reicht würde, ſo wäre es unangemeſſen, ſo lange er nicht ge nigt iſt und von vollkommener Liebe brennt [1])."

Hiermit wäre die Darſtellung der Überzeugungen Au bis zu dem Endpuncte hingeführt, wo der Glaube in das Sch übergeht; nun bleibt noch übrig, einen Blick auf die prakt Seite ſeiner Frömmigkeit zu werfen.

---

1) De Purgat. p. 840.

Zusatz.

Ascetik Wessels.

Wessel stammte aus einer ascetischen Schule: er war bei
n Brüdern des gemeinsamen Lebens, zwar geistesfrei,
er doch unter der Zucht vielfältiger Übungen, aufgewachsen,
d hatte die ersten tiefen Eindrücke der Frömmigkeit durch Tho-
as von Kempen empfangen. Er verleugnete auch später
se Abstammung nicht; denn obwohl seine Richtung vorherr-
end wissenschaftlich war, so ruht doch seine Wissenschaft we-
tlich auf dem Princip der Liebe und der durch dieselbe ver-
ttelten Gottesgemeinschaft und ist fortwährend auf religiös-
uctische Interessen gerichtet. So bekommt sie auch einen asce-
hen Bestandtheil, und zwar ist dieses Ascetische theils in die
ssenschaftlichen Aufsätze Wessels eingemischt, theils sind dem-
ben besondere Tractate gewidmet, von denen einer sogar, ähn-
) der Imitatio Christi, ein eigentliches Erbauungsbuch ist.

Die hierher gehörigen Schriften Wessels sind seine Ab-
ndlung über das Gebet, de Oratione libri XI[1]), seine
ala Meditationis in vier Büchern[2]), und seine drei Exem-
a Scalae Meditationis[3]). Das Buch vom Gebete ent-
lt Wessels Grundsätze über diesen Gegenstand, besonders über

1) Gröninger Ausgabe S. 1—185.
2) S. 194—326.
3) S. 327—408.

die ſittlichen Wirkungen des Gebets, ausführliche Betrachtung über das Gebet des Herrn, deſſen einzelne Bitten und [illegible] und anderweitige theologiſche Erörterungen über den Name und das Weſen Gottes, über die göttlichen Eigenſchaften, [illegible] Vater, Sohn und Geiſt, über Chriſtus und ſein Reich, [illegible] den Zuſtand der menſchlichen Seele und deren Läuterung [illegible] die verſchiedenen Mittel der Erlöſungsanſtalt. Die *Scala Meditationis* gibt noch beſtimmter die eigentlich aſcetiſchen Grundſätze Weſſels, ſeine Anſichten über die Art und Weiſe, wie man geiſtliche Betrachtungen anſtellen, ſeine Gedanken fixiren, auf die höchſten und würdigſten Gegenſtände richten und dadurch ſeinen Geiſt ſtärken, veredeln und reinigen ſolle. Zugleich handelt er dabei über das active und contemplative Leben, den Unterſchied und Werth beider, ſo wie über die verſchiedenen Mittel auch durch wiſſenſchaftliche Übung z. B. durch mathematiſch und logiſches Denken, durch das Studium der Rhetorik u. der den Geiſt zu bilden, wobei zugleich Grundſätze dieſer Disciplinen in der Kürze entwickelt werden. Die Scala Meditationis war den befreundeten Brüdern auf dem Agnesberge bei Zwoll gewidmet. Für ſie ſchrieb er dann noch beſonders die *Exempla Scalae Mediationis*, eine Anwendung der in der vorangehenden Schrift vorgetragenen Maximen, fromme Betrachtungen über die wichtigſten Gegenſtände des Chriſtenthums, Anweiſungen zur Selbſterkenntniß und zur Aneignung des chriſtlichen Heiles enthaltend, alſo eine eigentlich aſcetiſche Schrift, ähnlich den Tractaten des Thomas von Kempen. Die Brüder auf dem St. Agnesberge hatten zu ſchon ſolche Scalas Mediationum [1]), welche theilweiſe oder ganz in gebundener Form der Rede abgefaßt, und, wie es ſcheint, auch zum Singen eingerichtet waren [2]); allein ſie hatten

1) Weſſel ſagt Exempl. I. p. 327: Nondum videram Scalas vestras. Non tanta exercitiorum vestrorum sanctorum incrementa speraveram.

2) Ebendaſelbſt heißt es weiterhin: Quis antehac audivit, ut in jocundis modiis universa illa sententiarum varietas ad numerum reducta, digitorum articulis adnotata, velut vocum notulis, per singula psallentem

[illegible]en doch unſern Weſſel, deſſen Geiſt ſie verehrten, gebeten, ihnen [illegible]eue erbauliche Betrachtungen zu ſchreiben, die mehr als die bis[illegible]er bei ihnen gewöhnlichen Pſalmodien geeignet wären, die be[illegible]glichen Gedanken zu befeſtigen und auf den höchſten Gegen[illegible]ſtand zu richten [1]). Weſſel erfüllte ihren Wunſch, indem er [illegible]war die Scalas Meditationis, die bisher auf dem Agnesberge [illegible]blich geweſen, berückſichtigte, vielleicht auch theilweiſe zum Grun[illegible]de legte, aber denſelben eine veränderte Form und Anordnung [illegible]gab [2]). Die Betrachtungen ſind in kurze, ſelten etwas län[illegible]gere [3]) Abſchnitte oder gradus scalae getheilt, die beſondere [illegible]Überſchriften haben z. B. Quaestio, Responsio, Excussio, [illegible]Electio, Commemoratio, Attentio, Consideratio, Tra[illegible]ctatio, Confessio, Optio, Querela, Oratio etc. Das Ganze [illegible]iſt durch ein höchſt beſcheidenes Vorwort eingeleitet, worin Weſ[illegible]ſel bedauert, ſeinem übereilt gegebenen Verſprechen nicht ge[illegible]wachſen zu ſeyn, aber den Nutzen der ſtillen Sammlung und [illegible]Betrachtung, die etwas Göttliches habe, und durch bloße Schul[illegible]übungen nicht erlernt und erſetzt werden könne, eifrig hervor[illegible]hebt [4]).

---

pent attentum? Id apud vos conceptum ac partum, educatum, consummatum est.

1) Verum quia psalmi plerumque ex alio in aliud considerandum transmittant, postulat sancta et insatiabilis aviditas vestra scalam velut instrumentum aliquod, quo possit fluxa mentis instabilitas unicuilibet rei desideratae fixius immorari. Ebendaſ. S. 327 u. 328.

2) Vestrae igitur scalae, quarum ego nunc non parum exempla sequor, et castigato numero et colligato ordine certos gradus, neque infructuosos complectuntur. S. 328. Die Redeform iſt bei Weſſel reine Proſa ohne Rhythmus. Inwiefern etwa eine Stelle Scal. Medit. Exempl. I. p. 332. auf Geſang hindeuten mag, iſt mir ſelbſt nicht ganz klar.

3) Weſſel ſagt z. B. ſelbſt S. 349: Quoniam hic scalaris gradus longiusculus fuit. Die gewöhnliche Länge iſt eine oder eine halbe Quartſeite, auch wohl darüber oder darunter. Jener längere Gradus faßt ungefähr drei Seiten.

4) S. 327 u. 328. Auf der letzteren Seite heißt es unter Anderm: Verum hoc pacto cor in sanctis rebus meditandis figere ac stabilire, non scholastica traditione, sed munere tantum divino de sursum conceditur.

Die Grundſätze, welche Weſſel in dieſen verſchiedenen Schriften vorträgt, können in folgende Überſicht zuſammengefaßt werden. Vor allen Dingen muß der Menſch ſeine Gedanken beobachten und ſich häufig fragen: was iſt es denn nun, was ich denke? Dieß wird ihn ſchon zur Beſinnung bringen und auf ſeine Schwäche und Hülfsbedürftigkeit aufmerkſam machen[1]). Er wird ein ungeheures Schwanken und Treiben, eine wilde Jagd der Gedanken wahrnehmen, ſo daß er, wenn er ſie laut vortragen ſollte, wie ein Wahnſinniger erſcheinen würde[2]). Aber nicht allein dieſe verwirrende und betrübende Unſtetigkeit der Gedanken iſt es, ſondern ebenſo ſehr eine unwürdige, niedrige Richtung derſelben, deren ſich jeder Menſch anzuklagen hat. Der Menſch denkt ſo viel Eitles und Thörichtes, wodurch ſein Leben ſelbſt eitel und nichtig wird. „Denn wie einer denkt, ſpricht und will, ſo iſt er auch[3])." Nicht bloß im gewöhnlichen Leben, ſondern auch „beim Beten," ſagt Weſſel[4]), „ſind die Gedanken unſerer Seele bisweilen unſtet, bisweilen eitel, bisweilen abgeriſſen, bisweilen ſchwach. Unſtet insbeſondere ſind ſie, wenn ſie nicht auf ein beſtimmtes Ziel gehen, ſondern ohne Vorſatz, indem wir müſſig zuſehen, unſere Seele beherrſchen, der eine vom anderen gejagt, gleich einem Schiffe, das, weil der Steuermann trunken, von jedem Winde getrieben wird. In den Meiſten von uns, ja faſt in Allen, iſt dieſe Unſtetigkeit des Geiſtes, vermöge deren wir, wie Waſſerwogen, in unſerm Denken umherſchwanken. Und wiewohl die Natur, die Urſache ſo vieler Dinge, dieſes Fluten, wie den Sturm auf dem Meere, pfleget und nähret, ſo iſt doch eine andere Mutter da, die es hervorbringt, nämlich das Unbekümmertſeyn (incuria) um Gott den Herrn und Vater und das Vergeſſen ſeiner."

Hier deutet Weſſel auf den Grund des Übels, an welchem

1) Scal. Medit. Exempl. I. p. 328 u. 329.

2) . . . ut si canerem sicut cogito, ex altero in alterum jactatus palam delirus aut phreneticus judicarer. Scal. Medit. Exempl. II. p. 381.

3) Scal. Medit. Exempl. I. p. 330.

4) De Orat. I, 2. p. 7.

der Mensch in seinem inneren Leben leidet. Wenn aber die Ursache einer Krankheit erkannt ist, so ist es leichter, zweckmäßige Heilmittel anzugeben. Wer das innere Leben liebt, der muß nothwendig gegen diesen schwankenden Zustand ankämpfen, und seinen Grund aufdecken [1]). Die Haupturſache des inneren Wogens und Schwankens, der Schwäche und verkehrten Richtung unserer Gedanken ist der Mangel einer kräftigen Liebe zu Gott [2]); das Hauptheilmittel dagegen ist also die Erweckung dieser Liebe. Wo der Schatz ist, da ist das Herz. Ist unser Schatz in Gott, so ist auch unsere Liebe bei ihm, und mit unserer Liebe unsere Gedanken. „Unsere Liebe ist jenes Herz, von dem der Weise sagt, daß wir es bewahren müssen. Aus unsern Gedanken erkennt man unsere Liebe; wo keine Liebe ist, werden die Gedanken umherschweifen, und wo diese umherschweifen, da ist offenbar keine Liebe... Und wie vermöge des Mangels an Liebe die Gedanken schwankend sind, so sind sie vermöge verkehrter Liebe verkehrt [3])." Die Hauptsache ist also das Vorhandenseyn einer reinen und starken Liebe zu Gott: wer diese im Herzen hat, für den ist es schwer, nicht an Gott zu denken [4]), bei dem haben also die Gedanken stets eine feste und erhabene Richtung. Hiervon hängt alles Übrige ab. Durch eine kräftige Liebe Gottes erhalten auch alle andern Übungen der Frömmigkeit erst ihre Bedeutung, ihren Werth, ihre feste Richtung. Dieß ist namentlich der Fall bei den zwei Hauptmitteln zur Pflege des höheren Sinnes, der Contemplation und dem Gebete. Wessel legt, wie wir schon gesehen, auf die stille Betrachtung des Göttlichen einen hohen Werth, und stellt dieselbe sogar über das thätige Le-

1) De Orat. I, 2. p. 7.

2) Jeder, der sich in einem solchen Zustande selbst prüft, sagt Wessel, inveniet frigidam sui in Deum affectionem. Omnis enim, cujus ita fluctibus jactatur et raptatur mens, ut indifferenter huc illucque vagetur, profecto vagus et affectione neuter est, nusquam ardens. Nihil igitur pluris Deum facit quam cetera, quando non magis Deo cogitatus haeret quam ceteris. De Orat. I, 2. p. 6.

3) De Orat. I, 2. p. 8.

4) De Orat. I, 4. p. 12.

ben, aber nur, inſofern dieſelbe von dem Grund einer noch tiefern Liebe und Hingebung an das Göttliche ausgeht [1]). Eben ſo hat ihm auch das Gebet ſeine Bedeutung nur als Erguß eines wahrhaft liebenden Herzens, als Geſpräch der Liebe mit Gott.

Über das Gebet insbeſondere ſpricht ſich Weſſel in folgender Weiſe aus. Er bezeichnet es als Eröffnung unſeres Herzens gegen Gott, Mittheilung unſerer Wünſche an Gott [2]), nicht um Gott darüber zu belehren, ſondern um unſertwillen, damit wir uns häufiger zu ihm wenden, unſere Bedürftigkeit erkennen und empfinden, in der Erfahrung göttlicher Gnade zunehmen und dadurch in der Liebe vollendet werden. Das Gebet muß immer aus einer vom Gegenſtand ergriffenen und bewegten Seele hervorgehen. Wer bloß die Worte des Gebetes ausſpricht, redet wohl, aber betet nicht [3]); und wenn er ſich auch an die vorgezeichnete kirchliche Ordnung hält, er betet doch nicht, weil ſeine Seele leer iſt. Es kommt beim Gebet mehr auf Innigkeit der Empfindung, auf Annäherung der Seele zu Gott, als auf große und erhabene Gedanken an [4]). Das Gebet muß Ausdruck des Verlangens und der Sehnſucht, es muß lebendig ſeyn, weil es an Gott den Lebendigen, den innerlich Gegenwärtigen, gerichtet iſt. „Vor Gott reden heißt mit ihm leben und umgehen. Da wagt niemand zu lügen oder zu betrügen. Vor Gott reden heißt anbeten. Wenn wir beten, bedarf es auch nicht der ausgeſprochenen Worte, außer etwa um unſere Gedanken zu befeſtigen, oder um die zufällig Gegenwärtigen zu Ähnlichem anzuregen. Daß jener höchſte Meiſter den Betenden beſtimmte Worte mitgetheilt hat, das hat er mehr gethan, um eine Norm der Gedanken und Empfindungen, als der Worte zu geben [5])." Das innerliche Gebet ohne ausgeſprochene Worte

1) Scal. Medit. I, 1. p. 194 — 198.

2) Est oratio explicatio mentis in Deum. Sane oratio est optionis ad Deum insinuatio etc. De Orat. I, 1. p. 3.

3) . . . sonat quidem, sed non orat.

4) Is perfectius orat, qui intimiori affectu se Deo conjunxerit, non qui plura legerit, aut sublimiora meditatus fuerit. De Orat. III, 3. p. 47.

5) De Orat. I, 6. p. 13.

ezeichnet Weſſel immer als reiner, geſammelter, wahrhaftiger, eiſtiger, alſo in jeder Beziehung vollkommener [1]). Damit man ihn aber nicht misverſtehe, ſagt er [2]): „Ich verwerfe das Gebet in Worten an ſich nicht, ſondern nur die Menge und Haſt olcher Gebete table ich, inſofern ſie die Aufmerkſamkeit und das ebendige Verlangen hindern; je aufmerkſamer aber, je mehr von Sehnſucht beſeelt ein wörtlich geſprochenes Gebet iſt, deſto mehr billige ich es. Das innerliche Gebet jedoch, als dem Zwecke näher kommend, ziehe ich vor und empfehle es mehr.“ In demſelben Sinne gab Weſſel der freien Gemüthserhebung den Vorzug vor dem Leſen der Bücher, ſelbſt der heil. Schriften [3]). Aber er billigte natürlich auch das Leſen, inſofern es zur lebendigen Gemüthserhebung führt. Dieſe aber war ihm immer das Weſentliche, und nur von dieſem innerlichen Standpunct aus erklärte ſich ihm auch das Gebot, ſtets im Gebete zu verharren; denn dieß kann ſich nur auf die Richtung und Verfaſſung des Gemüthes beziehen, wie ſie dem Betenden zukommt [4]), nicht auf das Beten in Worten. Von dem Geiſte des Gebetes macht Weſſel zugleich die Erhörbarkeit deſſelben abhängig; denn nur das Gebet kann wirkſam ſeyn, welches im Namen Gottes oder Chriſti geſchieht; im Namen Gottes und Chriſti aber kann nur beten, wer lebendig an Gott und Chriſtus glaubt, wer den Namen Gottes und Chriſti in ſeinem Inneren heiligt [5]). Da nun Weſſel unter dem Namen nie bloß etwas Äußerliches, einen bloßen Wortlaut, ſondern immer den Inbegriff des Weſens und die mit frommer Erhebung verbundene Erkenntniß davon verſteht, ſo iſt ihm das Gebet im Namen Gottes oder Chriſti immer ein ſolches, welches, mit geiſt- und ge-

1) S. ebendaſelbſt.

2) De Orat. I. 8. p. 17.

3) Quanto praestantius judicium et efficax desiderium, supra sterile monimentum, tanto judiciorum et affectionum exercitium, *extra libros etiam sacros*, nobilius lectione. Ebendaſ. S. 16.

4) De Orat. I. 18. p. 31.

5) De Orat. I. 16. p. 28.

müthvoller Erkenntniß Chriſti verbunden, den Grund ſeiner
und Wirkung in ſich ſelbſt trägt. Im Namen Chriſti
ſchließt aber auch ein Beten im Sinne Chriſti in ſich d.
Sinne deſſen, der zugleich Alles dem göttlichen Willen an
ſtellte. „So ſind alle unſere Gebete Gott angenehm und w
immer von ihm erhört; aber ſie werden nicht immer erhört
unmittelbar eintretenden Erfolg: weil auf dieſe Weiſe auch
heilige, von Gott geleitete, Seele nicht betete [1])." Als
herrlichſte und vollkommenſte Gebet behandelt Weſſel überal
Gebet des Herrn, welches er auch dadurch zu ehren glaubt,
er es nicht wie eine nachzuſprechende Formel hinnimmt, ſo
als einen unermeßlichen Schatz tiefer, anregender Gedanke
lebendigem Geiſt auffaßt und durchforſcht. Dieß thut er
allen Beziehungen in den Büchern vom Gebet [2]). Er führ
durch den Beweis für das, was er in mehreren Stellen lob
ſend anerkennt, für die unerſchöpfliche Fruchtbarkeit und de
nauen Zuſammenhang aller einzelnen Theile dieſes Gebetes,
mit auch die gehaltvollſte Rede eines Klaſſikers, z. B. eines
moſthenes, nicht verglichen werden könne [3]).

Neben dieſen weſentlichen Nahrungs- und Übungsmit
der Frömmigkeit verwirft Weſſel auch andere Mittel nicht,
den Geiſt zur Abgezogenheit von ſinnlichen Dingen, von ver
renden Bildern und Phantaſien und zur ruhigen Sammlun
ſich ſelbſt zu bilden, wie z. B. logiſche, mathematiſche und
dere wiſſenſchaftliche Übungen, aber er betrachtet dieſelben im
nur als untergeordnet und vorbereitend, nicht als unmitte
förderlich; denn wenn z. B. auch die mathematiſche Beſch
gung, während ſie getrieben wird, ſchlechte Gemüthsbeweg
gen ausſchließt, ſo läßt ſie zugleich auch gute und fromme n
zu [4]). Von dieſem Standpunct aus würdigt Weſſel auch

1) De Orat. I, 15. p. 26.

2) Eine kurz zuſammenfaſſende Erklärung findet ſich z. B. de Orat. II
p. 45—48.

3) De Orat. II, 1. p. 41.

4) De Orat. I, 4. p. 11.

estrebungen des Pythagoras und seiner Schule; er schätzt die hlenphiloſophie als Vorbereitungsmittel, er betrachtet die Ma-matik als treffliche Übung des Denkens und der Abſtractions-be und inſofern als Mittel zur Fixirung der Gedanken, zur neren Sammlung und mittelbar ſelbſt zur Reinigung des Ge-ühes [1]), aber die ſittlichen Befeſtigungs- und Läuterungsmit-, beſonders die Liebe zu Gott, ſtehen ihm doch unendlich hö-r [2]); und er hat die Überzeugung, daß man nicht gleichſam auf yſiſchem Wege durch Reinigung der Seele von falſchen Phan-ſien [3]) zur Liebe, wohl aber durch Liebe zur wahren Reinigung r Seele gelangen könne.

Über die Ascetik des eigentlich klöſterlichen Lebens ßert ſich Weſſel nicht ausdrücklich, aus ſeiner ganzen Geſin-ung aber geht hervor, daß er das Kloſterleben nicht an und für ch als höhere Stufe chriſtlicher Frömmigkeit anſehen, ſondern ſſelbe nur ſchätzen konnte, inſofern es, wie bei den Brüdern es gemeinſamen Lebens, mit Geiſtesfreiheit verknüpft und n wahrer chriſtlicher Frömmigkeit beſeelt war [4]). In dieſem Sinne preiſt er auch die frommen Mönche und Einſiedler des riſtlichen Alterthums. Alles bekam ſeine Geltung für ihn durch en Geiſt, in dem es aufgefaßt und behandelt wurde. Davon achte er auch den Werth eines in keuſcher Jungfräulichkeit durch-eführten Lebens abhängig, wenn er ſagt: „Der Zweck, wo-urch die Jungfrauſchaft löblich wird, iſt mit vollkommener Frei-eit Gott leben zu können [5])." Er verwirft alſo an ſich das ungfräuliche Leben nicht, aber er legt mehr Gewicht auf die gei-ige, als auf die körperliche Keuſchheit und theilt in dieſer Rück-icht keineswegs die übertriebenen Vorſtellungen ſeiner Zeitge-noſſen. Hierbei kann zugleich bemerkt werden, daß ſich, was

1) De Orat. I, 4. p. 10—12. Scal. Medit. I, 13. p. 211—213.

2) Scal. Medit. I, 14. p. 213. u. 214.

3) . . . phantasmatibus.

4) Vergl. Scholz in der Diſſert. über Thomas v. Kempen, Gerh. Groot nd Weſſel, S. 89 ff.

5) De Commun. Sanctor. p. 820.

die Verehrung der Maria betrifft, bei Weſſel im Ganzen der mittelalterliche Sinn und Glaube ausdrückt. Er bekennt ſich entſchieden zu der Lehre von der abſoluten Jungfrauſchaft der Maria auch nach der Geburt des Erlöſers [1]), er betrachtet das Andenken an die Mutter Gottes nächſt dem Andenken an Gott und den Sohn Gottes als weſentlichen Beſtandtheil der Frömmigkeit und vergleicht dieſen ſteten innerlichen Verkehr mit der durch das Abendmahl begründeten Gemeinſchaft Chriſti [2]), er zeigt ſich darin, obwohl er in der Jugend gerade von dieſem Punct mit dem älteren Freunde opponirt hatte [3]), doch im Verlaufe des Lebens als einen treuen Zögling des Thomas von Kempen, wenn gleich für ihn die Marienverehrung nicht die gleiche Wichtigkeit und practiſche Bedeutung hat, wie für dieſen [4]).

1) De Orat. III, 7. p. 64. womit zu vergl. Scal. Medit. I, 3. p. 18. u. Exemp. Scal. Medit. III. p. 407.

2) Scal. Medit. I, 20. p. 221.

3) Siehe oben S. 298.

4) S. oben S. 137 u. 171.

Dritter Theil.

Weſſels Verhältniß zur Folgezeit. Literariſches.

Erſtes Hauptſtück.

Stimmen über Weſſel. Seine Fortwirkung und Stellung zur Reformation.

Unter allen Männern, die wir bisher betrachtet, ſteht keiner in einem näheren Verhältniſſe zur Reformation, als Weſſel; keinem iſt auch in dieſer Beziehung von Zeitgenoſſen und Nachlebenden, ja von den Heroen der Reformation ſelbſt, eine höhere Anerkennung widerfahren. Mit der aufrichtigen Pietät zahlreicher Schüler gegen ihn vereinigte ſich ein Ruhm, der ſchon in dem ſpäteren Lebensſtadium Weſſels ſehr bedeutend war, nach ſeinem Tode aber noch mehr angewachſen ſeyn würde, wäre nicht bald eine Periode gefolgt, die alles unmittelbar Vorhergehende verdunkelte. Hören wir nur einige beſonders bedeutende Stimmen.

Schon Erasmus ſpricht mit hoher Achtung von Weſſel und lobt im Gegenſatze gegen Luther deſſen chriſtliche Mäßigung [1]). Noch weit entſchiedener aber rühmen ihn Männer, die ihm innerlich mehr verwandt waren und ganz auf ſeine Richtung eingingen. Unter dieſen nimmt der Rechtsgelehrte Wilhelm Sagarus die erſte Stelle ein. Dieſer Mann, ein geborener Seeländer, ſelbſt ein ausgezeichneter Gelehrter, juriſtiſcher Schrift-

1) Epist. ad Fratres infer. et orient. Fris. Opp. T. X. p. 1622.

ſteller und Rath Carls V in der Regierung von Brabant, u
ſo von Liebe zu Weſſel entzündet, daß er, wie ein Augenzeu
Albert Hardenberg, erzählt, in Begleitung ſeines alten ehrw
digen Vaters nach Adwert reiſte, theils um dieſes berühmte A
ſter zu ſehen, theils um etwas von Weſſel zu erfahren [1]). „
trug in ſeinem Buſen die Schrift Weſſels von den Urſachen
Menſchwerdung, die ganz zerleſen war, betheuerte heilig, d
aus habe er Chriſtum gelernt, und bat dringend, wenn wir
gend ein zuverläſſiges Andenken oder eine Nachricht von We
hätten, möchten wir es ihm mittheilen. Wir zeigten ihm, w
wir ſchon gedruckt hatten. Ich hatte auch einiges Schriftli
mehreres forſchte ich bei Andern aus. Auch das Leichengeb
und die Grabſchrift Weſſels hatte ich. Ich reiſte mit ihm n
Gröningen in das Kloſter der frommen Jungfrauen, wo S
hann von Halen, der Vorſteher deſſelben, uns den Schä
Weſſels zeigte, den jener mit Verehrung umfaßte und küß
er bot zehn Pfund flämiſch [2]), wenn man ihm denſelben üb
laſſen wollte. Aber einige abergläubige Schweſterchen ſträub
ſich und ſagten, ſie hätten geſehen, daß die Schriften und B
piere Weſſels als der Ketzerei verdächtig verbrannt worden ſey
vielleicht ſey der fremde Herr ein Lutheraner, der aus dem Sc
del ein Götzenbild machen und damit Zauberei treiben wo
Sonſt ſprachen die alten Frauen mit Ehrerbietung von We
und zeigten auch unter ihren Gebetbüchern mehrere, die ihn
Weſſel zurückgelaſſen; davon habe ich einige, die mir ſicher v
Weſſel zu ſeyn ſchienen, dem Sagarus abſchreiben laſſen und
mehreren andern geſammelten Schriften zugeſchickt.“ Ähnli
Zeugniſſe der Verehrung haben wir von andern Männern
der näheren Umgebung Weſſels, namentlich von Prädini
Geldenhauer und Hardenberg, deren Äußerungen
in der Folge kennen lernen werden.

1) Dieſe Nachrichten ſind wörtlich entnommen aus dem Leben Weſſels
Hardenberg S. 15 u. 16.

2) . . . obtulit decem libras Flandricas.

Merkwürdiger jedoch iſt, wie dieſe Anerkennung Weſſels von Deutſchland her wiederklingt, aus dem Munde der Reformatoren ſelbſt und ihrer Freunde. Hier hat Luther das erſte Wort; er wählt in der Vorrede zu einer kleinen Sammlung von Aufſätzen Weſſels [1]) die ſtärkſten Ausdrücke, um ſeine innige Hochachtung gegen den Hingeſchiedenen auszudrücken und erkennt ihn im vollſten Sinn als ſeinen Vorgänger an [2]). „Es kömmt dieſer Weſſel jetzt auch hervor ans Licht," ſagt er unter Anderm, „welchen man ſonſt Baſilium genennet und ein Frieſe aus Gröningen iſt geweſen, und einen hohen Verſtand und groſſen Geiſt gehabt hat, dergleichen nicht viel mehr gefunden; und man ſiehet, daß er wahrhaftig aus Gott gelehret ſey, wie von ſolchen Chriſten Jeſajas geweiſſagt; denn man kann von ihm nicht urtheilen, daß er ſeine Lehre von Menſchen habe, gleichwie auch ich nicht. Und wenn ich den Weſſel zuvor geleſen, ſo ließen meine Widerſacher ſich dünken, Luther hätte Alles vom Weſſel genommen, alſo ſtimmet unſer beider Geiſt zuſammen. Es wächſet mir daher eine ſonderliche Freude und Stärke, auch zweifele ich nicht mehr daran, ich habe recht gelehrt, weil er ſo mit beſtändigem Sinn, auch ſchier mit einerlei Worten (wiewohl zu ungleicher Zeit, da gar eine andere Luft gewehet, und er in einer andern Landsart gewohnet, auch in andern Fällen) mit mir in allen Dingen übereinſtimmet." Ohne Zweifel hatten Weſſels Schriften auch in der Folge Einfluß auf die Entwickelung des deutſchen Reformators.

An Luther ſchließt ſich Melanchthon an; welche Verehrung er, der Lehrer Deutſchlands, für Weſſel hegte, ergibt ſich ſchon aus der Denkrede Saxo's auf Rudolph Agricola, die wir wenigſtens mittelbar als ein Werk Melanchthons und als Ausdruck ſeiner Geſinnung betrachten dürfen; er ſpricht aber auch ſonſt ſehr rühmlich von Weſſel. Indem er deſſen treffliche Ge-

1) Farrago Rerum Theologicarum, doctiss. viro *Wesselo* Groning. autore, erſchienen mit einer Vorrede Luthers zu Baſel 1522 und mehrmals.

2) Luthers Werke in der Walch. Ausg. Th. XIV. p. 220 u. 221.

lehrsamkeit lobt und seine Schriften empfiehlt, erkennt er gleich Luther an: Wessel habe über die meisten Hauptstücke des evangelischen Glaubens schon ebenso gedacht, wie man jetzt lehre, nachdem die Reinigung der Kirche eingetreten sey, und wenn gegenwärtig mit Gottes Hülfe Einzelnes klarer vorgetragen werde, so rühre es wohl daher, daß jetzt die Gedanken verschiedener sich an einander entzündeten und entwickelten, ein Vortheil, der dem einsamer stehenden Wessel abgegangen sey [1]).

Aber nicht bloß bei den wittenberger, auch bei den schweizerischen Reformatoren genoß Wessel entschiedene Anerkennung. Eine bestimmte Äußerung Zwingli's wüßte ich zwar in dieser Beziehung nicht anzuführen, aber die That beweist es: Wessel hatte auf die Ausbildung der Abendmahlslehre Zwingli's, wie ich mit hoher Evidenz gezeigt zu haben glaube, einen eingreifenden Einfluß. Ähnliches mag bei Ökolampadius der Fall gewesen seyn. Indeß fehlt es uns auch nicht an einem ausdrücklichen Zeugniß aus diesem Kreise. Der Erste, der nach der wit-

1) S. Melanchthons Postille, herausgegeben von Pezel, B. 1. S. 602. Die Stelle, deren Nachweisung ich der Güte des wackern Bearbeiters der Theologie Melanchthons, Fr. Galle, verdanke, lautet so: „Patrum nostrorum memoria fuit valde doctus vir, cujus scripta extant, *Wesselus Groningensis*. Nomen Wesselus puto esse nomen Basilii. Audivi Capnionem narrantem de eo, quod Parisiis expulsus sit propterea, quia dogmata quaedam scholasticorum improbarit. De plerisque capitibus religionis Evangelicae sensit idem, quod a nobis nunc traditur, postquam nostra aetate repurgatio Ecclesiae facta est. Scripta Wesseli sunt bona, si quis cum quadam dexteritate et non cavillatorie judicet. Dei beneficio jam singula traduntur explicatius. Non habuit tunc multos, cum quibus conferre posset sententias suas. Magis illustrantur res, quando plures conferunt studium et operam, sicut dicitur: ὁμιλία ἔτεκε τέχνας. „Ferrum ferro acuitur, sic vir virum acuit.“ Capnio narrabat Wesseli morem fuisse, ut partem temporis tribueret lectioni Bibliorum hebraicae, quia fuit bene doctus in linguis, partem vero tribueret aliis docendis. Docuit autem simul hebraice et doctrinae Ecclesiae summam explicavit et conjunxit philosophica. Postea consenuit in Phrysia. Et scripsit mihi Pater seu prior Groningensis, ante multos annos, se audivisse illius colloquia cum Rodolpho Agricola de iisdem rebus, quae nunc proponuntur in nostris Ecclesiis.“ Auch in der Praefat. ad Rud. Agric. Dialect. thut Melanchthon Wessels Erwähnung.

nberger Ausgabe die vermiſchten Aufſätze Weſſels abdrucken eß, Doctor Adam Petri zu Baſel, ſchreibt im J. 1523 an ſei- en Freund, den Doctor der Theologie, Conrad Faber in Küs- acht [1]), Folgendes über Weſſel: „Siehe, gelehrteſter Mann, as für ein Schriftſteller von Einigen fortgeſchafft worden iſt, nd aus welcher Urſache! Aber der, welcher der Zerſtörungswuth er Gottloſen wie den Meeresfluten Schranken ſetzt, Gott, hat s nicht geduldet, daß dieſe Schriften gänzlich zu Grunde gingen. Was haſt du wohl in aller Welt außer der Bibel je von Schrif- n geſehen, worin mit einleuchtenderen Gründen das ganze Werk hriſti und der Schrift dargeſtellt und kräftiger gegen jene Be- üger und Feinde Gottes gekämpft wäre? Was haſt du geſehen, as die menſchlichen Traditionen mehr erſchütterte und verdun- lte? Dieß iſt aber der ſicherſte Beweis, daß das Werk aus ott ſey, denn wo Menſchenerfindungen ſind, da glaubt nie- and, daß Chriſtus oder das Wort Gottes ſey: gleich wie alle ndere Sterne verſchwinden, wenn die Sonne aufgeht. Deß- egen wünſchte ich, daß dieſen Schriftſteller zuerſt diejenigen le- n möchten, die, von Weisheit und Gelehrſamkeit ſtrotzend, as Leben der Chriſten nach ihren philoſophiſchen Gedanken bil- en wollen... Ich hoffe dieſer Schriftſteller werde ſich an Allen irkſam beweiſen, ſie mögen ihn nur leſen; denn er lehrt nicht ie ſie, ſondern wie Einer, der Gewalt hat. Dann möchte ich ber auch, daß die ihn leſen, welche, ohne Liebe und aufgeblaſen on Wiſſenſchaft, den Schwachen in Chriſto Anſtoß geben und nbeſonnen reden über Dinge, wo es ſich am wenigſten ſchickt, nd auf dieſe Weiſe der Kirche Chriſti am meiſten ſchaden.... Wie wir alſo in dir ein lebendes Vorbild chriſtlichen Ernſtes und riſtlicher Beſcheidenheit haben, ſo haben wir in Weſſel ſo zu gen ein verklärtes. Daher haſt auch du, ein Mann, der mit llen theologiſchen Gaben geſchmückt iſt, keinen Anſtand genom- en, ihn den größten Theologen zu nennen."

Schon aus dieſen Zeugniſſen geht hervor, wie mächtig Weſ-

1) Der Brief iſt abgedruckt vor *Wessels* Opp. p. 11 u. 12.

sel auf empfängliche Gemüther wirkte, wie sein Geist, in der Nähe zündend und erwärmend, zugleich weithin leuchtete. Noch stärker sprechen Thatsachen. Es ging von Wessel an den Orten, wo ihm ein längeres Wirken vergönnt war, recht eigentlich auch eine reformatorische Tradition aus. Dieß haben wir in Heidelberg gesehen; in noch höherem Grade finden wir es in Gröningen, welches, ohne Zweifel vermöge des wessel'schen Einflusses, nächst Antwerpen die am meisten reformatorische Stadt in den Niederlanden beim Beginn jener großen Bewegungen war. Hier tritt uns vor Allem eine merkwürdige Disputation entgegen, in der wir unbedenklich eine Fortwirkung von Wessels Geist erkennen. Wessel hatte, wie wir gesehen, in Gröningen, in Adwert, in der ganzen Umgegend zahlreiche Freunde und Schüler; diese zogen wieder andere in demselben Sinne heran und so bildete sich zu Anfange des 16ten Jahrhunderts hier eine ganze Generation von Reformationsfreunden. Der Mittelpunct dieses Kreises scheint der Prediger Wilhelm Friederici [1]), Freund von Wessel, Agricola und Erasmus, gewesen zu seyn, ein trefflicher, erleuchteter, frommer Mann, der vornehmlich seit dem J. 1521 in einer sehr einflußreichen Stellung für das reinere Evangelium thätig war; ihm standen zur Seite: die beiden Rechtsgelehrten Eberhard Jarghes und Hermann Abring, der Rector (Gymnasiarcha) der Martinsschule, Nicol. Lesdorp, und zwei andre gelehrte Männer, M. Joh. Timmermann und M. Gerh. Pistoris, ohne Zweifel aber auch noch Andere, deren Namen uns nicht überliefert sind. Gegen die freieren Ansichten dieser Männer glaubten, wie überall, so auch in Gröningen die Dominikaner, die Ordensgenossen jenes Grabow, der auch Lector zu Gröningen gewesen [2]), das Ihrige thun zu müssen. Sie stellten Thesen zur Vertheidigung der monarchischen Papstgewalt auf und forderten zu einer Disputation heraus, die, im J. 1523 im

1) S. über ihn Band 1. S. 452.

2) S. oben S. 182 u. 183.

ominikanerkloſter zu Gröningen gehalten [1]), wenn auch nicht n beſtimmtes Reſultat lieferte, ſo doch zu einer ſehr bedeutſa- en Manifeſtation der reformatoriſchen Geſinnungen Anlaß gab.

Die Dominikaner — Mqg. Laurentius, Bruder Ludolph nd Subprior Pittinck waren diejenigen, die ſich zum Streitge- räch erboten — hatten den Satz aufgeſtellt [2]): Chriſto als ott und Menſchen komme urſprünglich eine zugleich prieſterliche nd monarchiſche Gewalt zu, vermöge deren er über Alles herr- je; dieſe Herrſchaft ſey auf ſeinen Stellvertreter, den römiſchen iſchof, übergegangen, und ſo habe dieſer mit vollem Rechte die utorität des zwiefachen Schwertes, des geiſtlichen und weltli- en, deren eines von der Kirche, das andere für ſie und in rem Sinne von der Obrigkeit zu führen ſey. Es läßt ſich nken, was die Reformationsfreunde hiergegen einzuwenden tten; ich will nur Einiges anführen. Hermann Abring erin- erte [3]): da Chriſtus durch Wort und That alle öffentlichen hren und Würden zurückgewieſen — er wollte ja nicht König yn und empfahl den Seinen nur dienende Demuth — ſo iſt je- er Geiſtliche, ſofern er Chriſti Nachfolger ſeyn will, von welt- cher Herrſchaft von ſelbſt ausgeſchloſſen. Chriſtus war nicht nmal Prieſter im gewöhnlichen Sinne, geſchweige denn Mo- arch oder Kaiſer; mithin kann es auch ſein Stellvertreter nicht yn. Joh. Timmermann führte den Satz aus [4]): keine Ge- alt, weder geiſtliche noch weltliche, könne bei Sünde verpflichten, ußer wenn ſie vorſchreibe, was auch ſchon Chriſtus vorgeſchrie- en; der Papſt könne von menſchlichen Geſetzen dispenſiren, nicht on göttlichen. „Wenn der Papſt," ſagte er [5]), „Feſttage an-

1) S. darüber *Gerdes* Hist. Reform. III, 32. und dazu Monum. . 25 sqq. Vergl. auch *Hofstede de Groot* Geschied. der Broederenkerk te roeningen p. 20 sqq.

2) Die Acten der Disputation finden ſich bei Gerdes a. a. O. Monum. . 26 sqq. Die Theſen der Dominikaner vornehmlich S. 29 u. 30.

3) Ebendaſelbſt S. 32 ff.

4) Ebend. S. 38 ff.

5) Ebend. S. 47. 48.

ſetzt, die der gröninger Paſtor ſeiner Gemeinde verderblich ſi
ſo darf er ſie gegen die Befehle des Papſtes aufheben; denn
wäre er Paſtor, wenn er nicht für die ihm anvertraute Gem
ſorgte? Nicht dem Biſchof von Rom ſind deine Schafe
vertraut, du biſt Paſtor — wo nicht, ſo bedürfte man fü
ganze chriſtliche Welt nur Einen Hirten... Ich will dem P
nicht ſein Recht nehmen [1]), ja ich fordere für ihn das, w
ihn Chriſtus aus evangeliſcher Autorität belehnt: es iſt der T
des Wortes, das Schwert des Geiſtes; doch kommt der
dem römiſchen Prieſter nicht ſo eigenthümlich zu, daß ihn
auch die Kirche und jeder Prieſter mit ihm gemein hätte." Der
tor Nicol. Lesdorp, der beſonders trefflich disputirte, hob g
das ausſchließliche Recht des römiſchen Biſchofs das des ale
driniſchen und antiocheniſchen hervor und ſagte [2]): wenn Chr
eine monarchiſche Gewalt hatte und jeder ſeiner Nachfolger
ſelbe theilt, ſo haben ſie gleicherweiſe alle Biſchöfe, denn
ſind ebenmäßig ſeine Stellvertreter, er hat niemanden ſeine
narchie insbeſondere übertragen; das Bisthum iſt jedoch
Herrſchaft, ſondern ein Dienſt, eine Fürſorge; dem Bi
kommt nicht zu, den Fürſten zu ſpielen, ſondern er iſt Di
und Hirte, der für Andre, nicht für ſich zu ſorgen hat. Al
Dominikaner hierauf erwiederte: Chriſtus ſey doch als Herr
aufgetreten bei der Tempelreinigung, wendete Lesdorp die S
ſcherzhaft und ſagte [3]): Nein, vielmehr als Schulmeiſter i
aufgetreten, denn er hat die Geißel gebraucht, und ſo darf
der ich meine Zöglinge mit der Ruthe ziehe, mir vielleicht ſch
cheln, ein beſſerer Nachfolger Chriſti zu ſeyn, als der Papſt
Kaiſer, welche die Vergehen mit dem Schwerte ahnden. I
heitere Wendung wurde ſelbſt von den Dominikanern nicht
vermerkt, ihr Sprecher dankte am Schluſſe für die tüchtige
poſition [4]), berief ſich auf die Worte Auguſtins: das Di
tiren führt zur Wahrheit, nicht die Wahrheit zum Disputiren

1) Ebend. S. 46.
2) Ebend. S. 54 — 57.
3) S. 57. 58.
4) S. 60.

ıb lud die anweſenden Theologen zu einem Mahle ein, von dem erärischer Scherz nicht ausgeſchloſſen ſeyn ſolle.

Das Streitgeſpräch hatte keine unmittelbare Wirkung, aber war ein Zeichen der Zeit; es hatte bewieſen, daß die von Weſſel und ſeinen Schülern verkündeten Grundſätze und na- entlich die von ihm gepflanzte Schriftkenntniß — denn alle pponenten entwickelten große Beleſenheit in der Schrift und nutzten deren Ausſprüche auf die ſchlagendſte Weiſe — in ſeiner aterſtadt ſtarke Wurzeln geſchlagen; es hatte die geiſtige Über- genheit der Reformationsfreunde gezeigt; es hatte die Partei rſelben, gegen welche ſelbſt die Dominikaner nicht gehäſſig auf- treten wagten, ohne Zweifel verſtärkt und ihr das erhöhte Be- ußtſeyn gegeben, vermöge deſſen ſie nun auch bald als eigene emeinſchaft auftraten.

Der Gymnaſiarch Lesdorp, der ſich bei der Disputation ſehr ausgezeichnet, bildete gewiß in demſelben Sinn auch ine Schüler. Als er ſtarb, trat an ſeine Stelle Regner Prä- inius [1]), geboren 1508 zu Winſum (daher auch Reinier n Winſum), geſtorben 1559 zu Gröningen. Dieſer noch be- hmtere Rector der Martinsſchule, gebildet in dem Bruderhauſe : Gröningen, wo er mit Albert Hardenberg zuſammenlebte [2]), ar einerſeits ein ſo guter Philologe, daß man ihn den zweiten icero nannte, andrerſeits aber zugleich durch und durch theolo- ſch geſinnt, ſo daß er Alles, was ihm im Leben und in der Wiſ- nſchaft vorkam, auf die chriſtliche Wahrheit bezog und nach der chrift prüfte. Ganz im urſprünglichen Geiſte der Bruderge- einſchaft, wollte er, als er nach vollendeter Bildung in ſeine aterſtadt zurückkehrte, kein andres Amt annehmen, als das

1) Über dieſen Mann ſ. vornehmlich, außer Delprat S. 57 u. 103, tae Profess. Groning. fol. 36. *Gerdes* Hist. Ref. III, 192 ff. und des- ben Florileg. libr. rar. p. 282; auch *Paquot* Mem. litt. IX, 421. und *n Swinderen* in der gröninger Monatſchrift 1809, S. 33.

2) Hardenberg ſelbſt ſagt, nachdem er den Regner Prädinius, ymnasiarcha Groningensis, als vir longe doctissimus gerühmt: Nam roningae a pueris una in eodem cubiculo in aedibus Fratrum habitavi- us, et in eodem lecto multo tempore dormivimus.

nennen [1]). Auch er, ein Schüler des Hegius, ein [illegible] Oeſtendorps, der viel mit Weſſel verkehrt hatte, überhaupt [illegible] Kreiſe der Verehrer Weſſels angehörig, verbreitete die reformatoriſchen Lehren Weſſels auf ſeinen Wanderungen in den Niederlanden und in Deutſchland. Er war ein eifriger Leſer der Schriften Weſſels geweſen und hatte daraus die erſte Erkenntniß evangeliſcher Wahrheit geſchöpft; als ihm aber häufig von [illegible] tirten Verehrern Weſſels geſagt wurde: „Unſer Meiſter [illegible] der ſprachkundige Doctor und Profeſſor in allen Facultäten, [illegible] Redner, Dichter und was nicht Alles, ja das Licht der [illegible] hat das geſagt, hat das gelehrt, hat das geſchrieben" — verhielt er ſich gegen dieſen ſo, wie ſich Weſſel ſelbſt einſt gegen Thomas von Aquin verhalten [2]): er unterließ das Studium Weſſels, um nicht durch Vorliebe für eine menſchliche Autorität von der Lehre der Schrift abgeführt zu werden, namentlich in Betreff der Abendmahlslehre [3]). Hatte er doch ſelbſt noch zu gut das Wort Weſſels an Oeſtendorp im Sinne, worin jener dieſem den Sturz der alten theologiſchen Autoritäten, eines Thomas, Bonaventura u. a. verkündet hatte.

Nach dieſem Allem brauchen wir nicht zu beweiſen, daß Weſſel ein Vorgänger der Reformation überhaupt, ein Vorläufer Luthers insbeſondere war. Niemand ſelbſt hat dieß ſtärker, als Luther ſelbſt, wenn er erklärt, es müſſe ihm ſcheinen, er habe Alles aus Weſſel geſchöpft. Seit dieſer Aeußerung Luthers vom J. 1522, alſo nur 33 Jahre nach Weſſels Tode, hat kaum jemand gezweifelt, daß Weſſel ein Bahnbrecher

Liebe eine Reliquie von Weſſel bewahrte (Chytraei Saxon. Lib. XX. p. [illegible] Regn. Praedinius Wesseli ossa inferioris maxillae velut reliquias [illegible] mihi monstrabat). Seinen Schülern flößte er eine entſchiedene Vorliebe [illegible] Weſſel ein. Zwei ſeiner Zöglinge, der genannte Joh. Aeronius und [illegible] Arcerius Theodoretus, ſprechen ſich höchſt ehrenvoll über Weſſel [illegible] der Erſtere in der Praefat. in Opp. Praedin. p. 4 u. 5, der Zweite in [illegible] Epist. dedic. zu ſeiner Ausgabe von Jamblichi vit. Pythag. Francof. 15[illegible]

1) Über ihn Band 1. S. 459 und das dort Not. 1. Citirte.

2) S. oben S. 345.

3) Die Sache iſt erzählt in *Adami* Vitae Theologor. p. 44.

des in ihm auf eine einzige und eigenthümliche Weiſe, denn da er die Sünde am Kreuz opferte, hob er die Urſache des Todes auf, und da er, rein geboren, ſein ganzes Leben vollkommen nach dem göttlichen Geſetze durchführte, konnte der Tod über ihn kein Recht haben, ſondern es gebührte ihm nach göttlicher Ordnung unvergängliches Leben. Die Gläubigen aber ſind dem Herrn eingepflanzt durch den Glauben, wie Glieder dem Leibe; ſie werden in Gottes Urtheil mit ihm eins. Darum iſt es weder wunderbar noch ſchwer zu begreifen, daß er für die Seinen die Auferſtehung und das Leben iſt; beides iſt ja in ihm und die Gläubigen ſind mit ihm eins; vielmehr wäre undenkbar, wenn beides in Chriſto iſt, daß nicht die, welche eins mit ihm ſind, auch leben ſollten." Von dieſem Standpunct aus konnte Prädinius natürlich nur den lebendigen Glauben als den wahren erkennen: nur wer in Chriſto wirklich lebt, glaubt an ihn; wer noch aus dem Fleiſche lebt, hat nur eine Einbildung des Glaubens [1]). Über äußerliche Übungen urtheilte der Schüler Weſſels im Sinne des Meiſters ſehr frei: das Gebet als freien Herzensguß wollte er nicht an beſtimmte Zeiten gebunden wiſſen; die Feier des Sonntags achtete er zweckmäßig, doch ſollte man den Tag nicht an und für ſich für heiliger halten, als andre; die Streitigkeiten unter den Proteſtanten über die Art der Gegenwart Chriſti im Abendmahle bedauerte er, indem er ſagte: „Das iſt die Folge unſerer Sünden, daß, was ſeiner Natur nach das mächtigſte Einigungsband der Chriſten ſeyn ſollte, für uns eine unverſiegliche Quelle des bitterſten Streites geworden iſt [2])." Auch dieſer Mann, der ein hoch verehrter Lehrer ſo zahlreicher Schüler aus allen Landen war, wirkte auf dieſe in reformatoriſchem Sinne, und ſo verbreitete ſich Weſſels Geiſt in immer weiteren Kreiſen [3]).

Neben ihm und ſeinem Studiengenoſſen Hardenberg, den wir ſpäter kennen lernen, iſt noch Gerhard Geldenhauer zu

1) Ebend. S. 197. 2) Ebend. S. 200 u. 201.

3) Prädinius drückt ſeine Verehrung für Weſſel theils in ſeinen Schriften aus, theils legte er ſie dadurch an den Tag, daß er mit beſonderer

nennen [1]). Auch er, ein Schüler des Hegius, ein Freund Oestendorps, der viel mit Wessel verkehrt hatte, überhaupt dem Kreise der Verehrer Wessels angehörig, verbreitete die reformatorischen Lehren Wessels auf seinen Wanderungen in den Niederlanden und in Deutschland. Er war ein eifriger Leser der Schriften Wessels gewesen und hatte daraus die erste Erkenntniß evangelischer Wahrheit geschöpft; als ihm aber häufig von exaltirten Verehrern Wessels gesagt wurde: „Unser Meister Wessel, der sprachkundige Doctor und Professor in allen Facultäten, der Redner, Dichter und was nicht Alles, ja das Licht der Welt, hat das gesagt, hat das gelehrt, hat das geschrieben" — verhielt er sich gegen diesen so, wie sich Wessel selbst einst gegen Thomas von Aquin verhalten [2]): er unterließ das Studium Wessels, um nicht durch Vorliebe für eine menschliche Autorität von der Quelle der Schrift abgeführt zu werden, namentlich in Betreff der Abendmahlslehre [3]). Hatte er doch selbst noch zu gut das Wort Wessels an Oestendorp im Sinne, worin jener diesem den Sturz der alten theologischen Autoritäten, eines Thomas, Bonaventura u. a. verkündet hatte.

Nach diesem Allem brauchen wir nicht zu beweisen, daß Wessel ein Vorgänger der Reformation überhaupt, ein Vorläufer Luthers insbesondere war. Niemand sagt ja dieß stärker, als Luther selbst, wenn er erklärt, es könne scheinen, er habe Alles aus Wessel geschöpft. Seit dieser Äußerung Luthers vom J. 1522, also nur 33 Jahre nach Wessels Tode, hat kaum jemand gezweifelt, daß Wessel ein Bahnbre-

---

Liebe eine Reliquie von Wessel bewahrte (Chytraei Saxon. Lib. XX. p. 250: Regn. Praedinius Wesseli ossa inferioris maxillae velut reliquias sacras mihi monstrabat). Seinen Schülern flößte er eine entschiedene Vorliebe für Wessel ein. Zwei seiner Zöglinge, der genannte Joh. Aconius und Joh. Arcerius Theodoretus, sprechen sich höchst ehrenvoll über Wessel aus, der Erstere in der Praefat. in Opp. Praedin. p. 4 u. 5, der Zweite in der Epist. dedic. zu seiner Ausgabe von Jamblichi vit. Pythag. Francof. 1598.

1) Über ihn Band 1. S. 459 und das dort Not. 1. Citirte.

2) S. oben S. 345.

3) Die Sache ist erzählt in *Adami* Vitae Theologor. p. 44.

der Reformation geweſen, und unter den Neueren ſtellt ihn nicht bloß Seckendorf[1]) ausführlich in dieſem Sinne dar, ſondern Bayle[2]) nennt ihn auch ſchlechthin den Vorläufer Luthers. Zwar könnte man gegen dieſe Stellung beider Männer einzelne Verſchiedenheiten in ihren Lehren und Grundſätzen geltend machen und es iſt dieß ſelbſt in der Reformationszeit ſchon geſchehen. Ein nicht unbedeutender Polemiker jener Periode, welcher raſtlos gegen die Kirchenverbeſſerung durch Luther und Zwingli ſprach, ſchrieb und wirkte, Johann Faber[3]), in frü-

1) Commentar. de Lutheranismo Lib. I. sect. 54. §. 133. S. 226 ff.

2) Diction. hist. et crit. T. IV. p. 2868. edit. 1720. p. 494. edit. 1740.

3) Es gab zur Zeit der Reformation zwei Männer Namens Johannes Fabri, welche als heftige Polemiker gegen das Werk und die Perſonen der Reformatoren auftraten. Der eine, geboren ums J. 1500 oder 1504 zu Heilbronn, trat zu Wimpfen in den Dominikanerorden, ſtudierte zu Köln, wurde Doctor der Theologie, bekleidete Predigerſtellen zu Augsburg und zu Prag und lebte bis z. J. 1558, vielleicht noch länger. Er eiferte zwar auch in einer Reihe von Schriften gegen die Lutheraner, allein er tritt erſt ſpäter als Schriftſteller auf und befand ſich im J. 1528, in welchem die Schrift, von der wir hier zu handeln haben, in Prag geſchrieben wurde, noch nicht in dieſer Stadt. Der Verfaſſer dieſer Schrift, alſo derjenige, den wir hier meinen, iſt der andere Johannes Fabri oder gewöhnlicher Faber, geb. 1478 zu Leutkirchen im Algau. Er war der Sohn eines Schmidts, Namens Heigerlin, ließ ſich frühe unter die Dominikaner aufnehmen, wurde zuerſt Pfarrvicarius in Lindau, dann, nachdem er zu Freiburg i. B. die Ehre eines Doctor Juris canonici erlangt, Prediger in Lindau, ferner Officiał des Biſchofs zu Baſel, und hierauf Vicarius des Biſchofs zu Conſtanz, wozu er von Rom die Würde eines apoſtol. Protonotarius erhielt. In dieſer Stellung zu Conſtanz widerſetzte er ſich anfänglich dem Ablaßprediger Samſon, dann änderte er ſeine Geſinnungen und trat gegen Zwingli auf, mit dem er auch 1523 eine berühmte Disputation hielt. Man konnte darauf anwenden, was Luther bei einer andern Gelegenheit ſagte: Totus Faber nihil est nisi Patres, Patres, Concilia, Concilia. (Luthers Briefe Th. 2. S. 366. bei de Wette.) Von dieſer Zeit an wurde er einer der Vorkämpfer der katholiſchen Partei. Erzherzog Ferdinand von Öſterreich nahm ihn zum Hofſecretär, Rath und Beichtvater; er ward Controverspredіger im römiſchen Reiche, Propſt zu Ofen und endlich 1531 Biſchof zu Wien, wo er am 21ſten Mai 1541 ſtarb. Es exiſtirt von ihm eine bedeutende Zahl von Streitſchriften. Die hier anzuführende ſchrieb er 1528 in Prag, nachdem er von einer Geſchäftsreiſe nach England zurück-

[illegible]

herer Zeit Vicarius des Bischofs zu Constanz, wo er sich [illegible] ders der schweizerischen Reformation entgegenstellte, dann [illegible] schof zu Wien, wo er gegen die Protestanten in den österreich[illegible] schen Staaten und in Deutschland überhaupt thätig war, verfa[illegible] eine eigene kleine Schrift [1]), um die Lehren des Johann H[illegible] der Picarder d. h. der Waldenser und unseres Wessel mit [illegible] Grundsätzen Luthers zu vergleichen, und darzuthun, daß sie [illegible] vielfach widersprechen, daß aber jene Früheren immer noch vi[illegible] christlicher und erträglicher seyen als Luther [2]). Er stellt es [illegible] eine große Unvorsichtigkeit von Seiten Luthers dar, daß er na[illegible] mentlich den Wessel so ausnehmend rühme und als einen gott[illegible]

---

gekehrt war. Nachrichten über ihn und seine Schriften liefern außer Spalati[illegible] Sleidan und Seckendorf, *Menchen* Script. rer. Saxon. T. II. p. 6[illegible] Hottinger helvet. K. Gesch. Th. 3. S. 41. Arnolds Kirch. u. K[illegible] Hist. Th. 2. B. 16. c. 8. §. 3. Jöcher Gel. Lex. Th. 2. S. 466. Ro[illegible] termund erneuertes Andenken der Männer, die für und gegen die Reform[illegible] Lutheri gearbeitet haben. B. 1. S. 318 ff. Besonders aber C. E. Kettne[illegible] in einer eigenen Dissertation de Joannis *Fabri* Vita et Scriptis. Lips. 173[illegible] wo namentlich zu vergl. §. 12. S. 30 u. 31. Über den andern Joh. Fab[illegible] findet man auch die gehörigen Nachweisungen bei Jöcher und Rotermund a. a. [illegible]

1) Der Titel dieses seltenen Tractates, den ich durch gütige Mittheilun[illegible] des seel. Veesenmeyer gebrauchen konnte, ist: Wie sich Johannis Huß[illegible] der Pickarder, und Johannis von Wessalia, Leren und Bu[illegible] cher mit Martino Luther vergleichen. Beschrieben durch Doctor Jo[illegible] hann Fabri. Die Vorrede ist datirt aus Prag in Beham den ersten Sep[illegible] tembris Anno 1528. Am Schlusse des Büchleins steht: Gedruckt zu Leypzi[illegible] durch Valten Schumann des jarß 1528. Die Schrift umfaßt 9 Bogen i[illegible] Quart. Nach dem Titel könnte man denken, Fabri wolle Luther nicht mi[illegible] unserm Wessel, sondern mit Johann von Wesel vergleichen, allein er vermisch[illegible] beide Namen, in der That meint er jedoch nur Johann Wessel, wie sich die[illegible] deutlich aus der Einleitung zu der Vergleichung Luthers mit Wessel (wo da[illegible] Urtheil Luthers über diesen angeführt ist) und aus dem ganzen Inhalte de[illegible] mitgetheilten wessel'schen Lehren selbst ergibt.

2) In der Vorrede heißt es unter Anderm: „Nichts desterminder, so fin[illegible] det sich mit der wahrheit das Joannes Huß, die Pickarder, und Wessaler (dies[illegible] werden mehrmals als eine Art Partei aufgeführt) in etlichen und ain yedern in dreyßig artickel lyderlicher (natürlich ein Druckfehler statt lydlicher, d. h. leidlicher) und Christlicher siend dann Lutherus."

gelehrten Mann bezeichne, da doch wenigſtens in einigen 30 Artikeln ein offenbarer Widerſpruch zwiſchen ihnen ſtatt finde, indem z. B. Weſſel die Freiheit des menſchlichen Willens feſthalte, Luther ſie leugne, Weſſel noch viele kirchliche Anordnungen und Überlieferungen gelten laſſe, die Luther verwerfe, Weſſel den Papſt anerkenne, während Luther ihm das Recht der Exiſtenz abſpreche und dergleichen [1]). Nun iſt allerdings eine Differenz

1) Da die Schrift Fabers gewiß nur wenigen Leſern zugänglich iſt, ſo will ich einen gedrängten Auszug aus ſeiner Vergleichung zwiſchen Weſſel und Luther geben. Dieſelbe bildet den dritten und letzten Theil ſeines Tractates und hebt nach einer kurzen Einleitung die Unterſchiede zwiſchen Beiden in folgender Ordnung hervor. Nro. 1—3. Weſſel betrachtet den Menſchen als Mitwirker Gottes im Guten und legt auch einen Werth auf das, was der Menſch ſelbſt bei ſeiner Heiligung thut; Luther hebt den freien Willen und alle Mitwirkung des Menſchen zum Guten auf. 4. Weſſel erklärt den Brief Jacobi für eine kanoniſche, Luther für eine ſtroherne Epiſtel. 5. Weſſel ruft die Mutter Gottes, ja den Schächer am Kreuz um Fürbitte an, Luther verwirft alle Anrufung der Heiligen. 6—8. Weſſel erkennt das Opfer Chriſti im A. M. an und will, daß die Euchariſtie nur empfangen werde aus der Hand des Prieſters, Luther leugnet das Opfer im A. M., damit die Meſſe keinen Beſtand habe, und lehrte wenigſtens längere Zeit, daß jeder Chriſt die Euchariſtie ſelber nehmen möge, „als dann ſine Sachſen das vermaint blut geſchöpfft habenn, als ob es ain bier were in der ſtanden.“ (edle Polemik!) 9. Weſſel bekennt, kein Papſt ſey heiliger und mächtiger geweſen als Petrus (womit er alſo den Petrus als Papſt und folglich den Papſt überhaupt anerkennt), Luther verwirft den Papſt gänzlich und ſtellt Petrus den andern App. gleich. 10. Weſſel lobt die Anordnung der Feſtzeiten und Faſten, Luther behandelt Beides als Menſchentand. 11. Weſſel unterſcheidet im Evangelium zwiſchen Gebot und Rath, Luther verkennt dieſen Unterſchied. 12. Weſſel ſchreibt, Petro ſeyen die Schlüſſel des Himmels und die Fürſorge über die Welt anvertraut, Luther räumt dieß nicht ein. 13. Weſſel ſtatuirt ein durch Weihe bewirktes ſacramentliches Prieſterthum und trennt daſſelbe vom allgemeinen, Luther will kein beſonderes Prieſterthum. 14. Nach Weſſel ſind die Apoſtel durch Weihe des heil. Geiſtes Biſchöfe und Prieſter, nach Luther keineswegs. 15 und 16. Weſſel geſteht zu, daß von Anfang an von der Kirche vieles Beobachtenswerthe zum Schmuck der Sacramente eingeführt worden, auch daß viele Sacramente ſeyen, Luther verwirft nicht nur jene Zierde der ſacramentlichen Handlungen, ſondern, was die Zahl der Sacramente betrifft, ſo „haltet er ains, und etwan zway, etwan drü, darnach der mon im krabs oder

zwiſchen Beiden nicht zu leugnen, und wer wird auch erwa
daß ein Mann wie Luther das bloße Nachbild eines Frib
ſeyn ſollte? Dann hätte ja in der Reformation ſelbſt kein Fort
ſtatt gefunden. Allein auf die einzelnen Lehrbeſtimmungen ka
es auch hier nicht weſentlich an, ſondern auf die Grun
gen und die Richtung der religiöſen und theologiſchen Denka
Ganzen, und hier iſt zwiſchen beiden Männern die enſ
denſte Übereinſtimmung. Weſſel trug das bereits in ſich, w
aus nachmals unter günſtigern Umſtänden und durch noch
ßere Perſönlichkeiten die Reformation hervorging. Schon
gewiſſenhafte, freimüthige und jeder überzeugenden Beleh

canda draconis iſt." 17. Nach Weſſel geben die Sacramente des N. T.
Gnade, was Luther leugnet. 18. Weſſel hält ein vollkommenes Leben
Chriſten ſchon auf Erden für möglich, Luther nicht. 19. Weſſel legt a
kirchlichen Taufgebräuche einen Werth, Luther verſchmäht ſie. 20. Weſ
ſtattet Casuum reservatio und Auflegung der Buße durch den Prieſter,
ther ſetzet, es habe der Caplan ſo viel Gewalt als der Pfarrer, der P
ſo viel als der Biſchof, und am Ende der Bauer ſo viel, als der Bi
Pfarrer und Caplan. 21. Weſſel betrachtet die Gemeinſchaft der Heilig
einen weſentlichen Artikel, Luther nur als Gloſſe eines Artikels. 22. W
billigt Faſten, Feiertage und Vigilien, Luther nicht. 23 und 24. W
glaubt, daß das Faſten, Gebet, Meſſeleſen und andere gute Werke der G
lichen jedem zu Gute kommen, der deß begehre, und daß auch ein Pr
für Andere das Sacrament nehmen könne, Luther beſtreitet dieß Alles. 25. W
ſo verwirft er die von Weſſel gebilligten Meſſen für Verſtorbene. 26. W
ſel lobt die Krönlein der Märtyrer, Lehrer und Jungfrauen, die man ſon
nennt, Luther lacht darüber. 27. Weſſel ſtatuirt keinen Widerſpruch in
Wahrheitserkenntniß, bei Luther kommen eine Menge Contradictoria
z. B. die Huſſiten ſind ihm Ketzer und nicht Ketzer, der Papſt im Grun
begründet und auch nicht, und dergl. 28 und 29. Bitten für Todte und
bitten der Engel genehmigt Weſſel, Luther hält beide für unwirkſam. 30. W
ſel ſieht in der Beichte ein apoſtoliſches Inſtitut, Luther nicht. 31. W
hält auch etwas auf die Tradition, Luther ſchöpft nur aus der Schrif
Nach dem Allem ſchließt Faber mit der Behauptung, Luthers Lehre ſey
bloß dem Evangelium, den Vätern und Concilien, ſondern ſogar den S
zuwider, ja er widerſpreche in mehr als 300 Stücken ſich ſelbſt, wie ſi
und weiß, bös und gut, Chriſtus und Belial. Kaum bedarf es der E
rung, daß in die Vergleichung Fabers eine Menge Irrthümer eingeſ
ſind, wie dieß die Darſtellung der Lehren Weſſels im Einzelnen zeigt.

ne Wahrheitsliebe reiht ihn der Geſinnung nach an die Re-
matoren; dieſe Gewiſſenhaftigkeit in der Wahrheit, das Feſt-
ten am Erprobten, aber auch die ſtets jugendliche Bereitwil-
eit, das Beſſere und Reinere aufzunehmen, das war der er-
chende Geiſt, der durch die Reformatoren in Fülle wieder aus-
oſſen wurde, und dieſen Geiſt finden wir auch ſchon bei Weſ-
nur blieb es bei ihm Geſinnung, während es bei den Re-
matoren zur großartigſten Handlung wurde. Aber dieſe ſub-
ive Wahrheitsſtimmung hätte an und für ſich noch nicht das
oße bewirkt, wenn ſie nicht auch einen ächten, erhabenen
göttlichen Gegenſtand umfaßt hätte, und dieſer Gegenſtand
der lebendige Chriſtus, wie ihn die Schrift darſtellt, als
unerſchöpfliche einzige Quelle des Heils, von der Geiſt, Liebe,
ebe und ein neues göttliches Leben ausſtrömt über jeden Ein-
nen und alle Geſchlechter. In dieſem Feſthalten an Chriſto,
dem alleinigen Erlöſer von der Sünde und allen ihren Fol-
n, als dem einzigen Urheber alles Guten und aller Seligkeit,
mmt Weſſel gleichfalls ganz mit den Reformatoren überein;
zwar drückt ſich dieß bei ihm wie bei Luther und ſeinen Mit-
beitern in dem zwiefachen Princip aus, welches überhaupt die
formation characteriſirt, dem formalen: Zurückführung aller
giöſen Erkenntniß auf die Schrift, als das allein zuverläſſige,
auch zureichende Zeigniß von Chriſto, mit Ausſchluß aller
enſchenautorität; und dem materialen: Zurückführung alles
iſtlichen Lebens auf die Erlöſung und Rechtfertigung in Chri-
, mit Ausſchluß jedes andern nur von Menſchen aufgeſtellten
eilsmittels. Und wie für das chriſtliche Leben, ſo theilt Weſſel
ch für die Wiſſenſchaft die Poſition und Oppoſition der Refor-
atoren. Er hatte zu einer Zeit, da, wie Luther ſagt, noch
r eine andere Luft wehete, als im 16ten Jahrhundert, das
ſtimmteſte Bewußtſeyn von der Nothwendigkeit, daß die ſchu-
ſtiſche Theologie untergehen und eine neue geboren werden müſ-
; er bekämpfte mit Entſchiedenheit den falſchen Einfluß der Phi-
ſophie, beſonders des Ariſtotelismus, auf die Theologie, und
chte derſelben einen bibliſchen, lebendigen, praktiſchen Charak-

ter zu geben; er bediente sich dazu der wiedererneuerten Sprachkenntniß, und nahm, wie die Reformatoren, auch Bestandtheile der edleren Mystik früherer und gleichzeitiger Theologen in seine Denkart auf. Freigesinnt und wissenschaftliebend, wie die besseren Scholastiker, fromm und innig, wie die ächten Mystiker, ging er über die beiden Einseitigkeiten des Mittelalters hinaus, hob den Gegensatz des Scholasticismus und Mysticismus in sich auf, indem er das Gute von Beiden in sich vereinigte, und wurde auch dadurch ein Vorbereiter jener harmonischen Theologie der Reformatoren, die wieder zum ganzen Menschen sprach, und den Geist in allen Richtungen in ihre Pflege nahm.

Ein Vorläufer der Reformation war Wessel auch als Gelehrter. Es handelte sich jetzt nicht mehr bloß darum, eine reinere practische Kenntniß des Christenthums zu haben; man mußte dieselbe zugleich wissenschaftlich vertreten können; es mußte die gesammte Errungenschaft des Wissens in den Dienst des Glaubens gezogen werden. Dieß finden wir auch bei Wessel: wie unter den Gelehrten seiner Zeit durch christliche Gesinnung, so zeichnet er sich unter den christlich Gesinnten durch reiche, freie, aus den Quellen geschöpfte Gelehrsamkeit aus. Zwar ist dieß schon aus dem Bisherigen zu ersehen, indeß wird ein Überblick, der manches noch nicht Berührte nachhohlt, nicht uninteressant seyn. Zugleich werden wir dabei das Literärische in Betreff der Schriften, die wir von Wessel und über ihn haben, abhandeln.

Zweites Hauptstück.

Wessels Gelehrsamkeit. Schriften von ihm und über ihn.

1. Gelehrsamkeit Wessels.

Die Gelehrsamkeit Wessels, namentlich der Umfang derselben, wird von Zeitgenossen sehr hoch gepriesen. Er wurde, zum Theil wegen des Reichthums seiner Kenntnisse, Lux mundi genannt.

Man ſchrieb ihm die höchſte Würde in drei Facultäten zu, in der theologiſchen, juriſtiſchen und mediciniſchen. Aber man könnte zweifeln, ob er ſie in einer einzigen beſeſſen. In der Überſchrift eines Briefes wird er als Profeſſor, in einer andern als Doctor der Theologie bezeichnet. Das Erſtere kann ſich im Allgemeinen auf ſeine Lehrthätigkeit beziehen, ohne eine beſtimmte Anſtellung in ſich zu ſchließen, da in jener Zeit überhaupt das gegenwärtige Verhältniß der höheren Lehranſtalten zum Staate noch nicht ausgebildet war, und ein ſo genauer Unterſchied zwiſchen angeſtellten Lehrern (öffentlichen Profeſſoren) und nicht angeſtellten gar nicht gemacht wurde. Ob aber Weſſel Doctor der Theologie war, möchte in der That nicht ſicher zu beſtimmen ſeyn. Wenigſtens iſt nicht nachzuweiſen, wann und wo er es wurde; bei ſeinem Aufenthalt in Heidelberg, der in die ſpätere Lebenszeit fällt, war er es noch nicht; ob er in der Folge dazu Gelegenheit hatte, wiſſen wir nicht; auf eine bloße Briefüberſchrift hin möchte ich es nicht mit Gewißheit annehmen [1]). Er ſoll aber auch Doctor der Rechte und der Medicin, ein gelehrter Arzt und Medicus des Biſchofs von Utrecht geweſen ſeyn. Hierin könnte, wenigſtens in der Art, wie es uns überliefert iſt, einige Übertreibung obwalten; allein eine Grundlage der Wahrheit haben wir bei den zahlreichen Zeugniſſen aus der nächſten Umgebung Weſſels ohne Zweifel vorauszuſetzen: Weſſel wird ſich aus ſeiner Lectüre der Alten z. B. Galens, auf ſeinen Reiſen und im täglichen Leben ärztliche Kenntniſſe geſammelt haben, womit er ſeinen Freunden und Gönnern, namentlich dem Biſchof David, häufig diente [2]). Es ſcheint überhaupt — ähnlich den Eſſäern und Therapeuten — die Krankenpflege zu

1) Auch in dem Libro memoriali der Kirche, wo Weſſel begraben wurde, wird er aufgeführt als egregius Doctor sacrae Theologiae, aber gerade hier iſt es wegen des Zuſatzes egregius weit wahrſcheinlicher, daß ſich der Ausdruck Doctor auf ſeine theologiſche Gelehrſamkeit oder Lehrthätigkeit im Allgemeinen, nicht auf den Doctorgrad, bezieht.

2) Daß Weſſel bedeutende ärztliche Kenntniſſe beſeſſen, wird von Murrling als eine entſchiedene Thatſache angenommen. Er hält feſt, daß Weſſel Leibarzt des Biſchofs David von Burgund, ja ſelbſt vorübergehend Leib-

den Sitten der Brudergemeinschaft gehört zu haben, wie wir [illegible] namentlich bei Florentius finden, und wenn Wessel hierin, vielleicht schon als Jüngling im Fraterhause zu Zwoll, einen Anfang gemacht hatte, so konnte er sich, ohne daraus ein Lebensgeschäft zu machen, doch leicht noch weiter fortbilden und eine gute practische Fertigkeit, die wohl überhaupt damals der Inbegriff der Medicin war, erwerben. Von juristischen Studien finden wir in Wessels Leben und Schriften keine bestimmte Spur; er hatte genug mit der Theologie zu thun. Es gehört mit zu den Eigenthümlichkeiten jener Zeit, den Umfang des positiven [illegible]

---

arzt eines Papstes (Ubbo *Emmius* Hist. Rer. Frisiac. L. XXX. p. 457.) gewesen. Comment. de Wess. p. 38. und besonders 6te Beilage S. 114—116, wo ausführlich über diesen Punct gehandelt wird. Allerdings sind dafür gewichtige Zeugnisse von Zeitgenossen vorhanden: das durch Melanchthon vermittelte Zeugniß Reuchlins (Declamatt. T. I. p. 249. Praefat. ad R. Agricolae Dialect.); das des Antonius Liber, der in seinem Bewillkommnungsgedicht an Wessel unter Anderm sagt: Tu modo noster eris *Galenus* — des P. Pelantinus, der in seinem Epicedium auf Wessel ebenfalls die ungemeinen ärztlichen Kenntnisse desselben rühmt — des Gerh. Geldenhauer, welcher sagt, Wessel sey etiam Jureconsultis et Medicis Doctoribus beigezählt worden — endlich des A. Hardenberg, welcher dem Wessel duo libelli practici in Medicina zuschreibt und berichtet, derselbe sey Arzt Davids von Burgund gewesen, (siehe die Nachrichten vom Leben Wessels vor der gröninger Ausgabe seiner Werke an verschiedenen Stellen, bes. S. 21. 22, dann in der Ausgabe selbst S. 710.); wozu jetzt noch eine Notiz kommt in den neuen Mittheilungen über die Bruderhäuser von Delprat in Kist und Royaards kirchenhist. Archiv Th. 6. S. 297, wo aus Veranlassung einer Krankheit des Albert von Kalkar erzählt ist: et tunc magister *Wesselus* affuit, offerens se et omnem operam suam pro *curatione ejus*. Bei so vielfachen und aus erster Hand abstammenden Zeugnissen wollen wir die Sache an sich nicht bestreiten; aber wenn wir sie mit dem, was wir sonst von Wessel wissen, zusammenhalten, so erscheinen die Angaben etwas lobrednerisch und dürften auf eine allgemeine ärztliche Bildung und Erfahrung Wessels zu beschränken seyn. Das Beispiel, welches P. Pelantinus von der ärztlichen Praxis Wessels anführt (wie derselbe einen lange kränkelnden Geistlichen [Patrem — Papst? Bischof? Klosterbruder?] in einen lebendig aufgeschnittenen Ochsen gesteckt und dadurch die schwindenden Kräfte wieder hergestellt habe), spricht nicht dagegen, denn Ähnliches kommt, namentlich in jener Zeit, auch sonst vor. Vergl. Delprat a. a. O. S. 298.

ſens und die gelehrten Auszeichnungen bei berühmten Männern zu vergrößern und ins Wunderbare zu treiben. Dieß zeigt ſich z. B. bei Gerhard Groot; das unvergängliche Verdienſt dieſes trefflichen Mannes überſah man, aber das Unbedeutendere, ſeine mäßige Gelehrſamkeit, übertrieb man ins Fabelhafte und glaubte ſie nicht genug preiſen zu können. Eine ähnliche falſche Verherrlichung haben wir von unſerm Weſſel zurückzuweiſen; er war ein für ſeine Zeit gelehrter [1]), namentlich in Sprachen gebildeter und dadurch für den Gebrauch der alten Quellen der Religion und Philoſophie wohl ausgerüſteter Mann, aber ein Wunder der Gelehrſamkeit und des poſitiven Wiſſens war er nicht. Die geſunde, chriſtlich feſte und geiſtig klare [2]) Frömmigkeit, die richtige Einſicht in die wiſſenſchaftlichen, kirchlichen und ſittlichen Mängel ſeines Zeitalters, der offene Sinn für das Beſſere, welches werden ſollte, und der freie Muth, durch Wort und That dafür zu wirken [3]), das war ſein Verdienſt, nicht die Maſſe der Kenntniſſe. Dabei war aber allerdings auch die Gelehrſamkeit Weſſels nicht zu verachten und für ſeine Zeit nicht gewöhnlich. Wenn er auch nicht, wie die eigentlichen Wiederherſteller der alten Literatur, ſich durch klaſſiſche Reinheit und Schönheit der lateiniſchen Rede auszeichnete, ja ſogar vor Fehlern ſich nicht ganz bewahrte, ſo hatte er doch eine gewiſſe Leichtigkeit und Fertigkeit im Lateiniſchen und beſaß eine für die Be-

1) Den Mangel an Kenntniſſen, die ſeiner Zeit überhaupt fremd waren, wird Weſſel'n niemand zum Vorwurf machen, z. B. die populäre Vorſtellung vom Stillſtehen der Erde. Scal. Medit. Exempl. I. p. 339: Non tam norum, si terra exiliat fundamento suo, et per aera et aethera volitet etc.

2) Seine Geiſtesklarheit befähigte ihn auch ganz beſonders zum Lehrer. Er ſagt ſehr treffend: Signum scientis est posse docere. Epist. de Indulg. Cap. 11. p. 990.

3) Weſſel bewährte einen durchaus practiſchen Geiſt in der Theologie, wie weit er indeß in die theologiſche Praxis eingegangen ſey, wiſſen wir nicht genau; es ſcheint, daß er bloß als Gelehrter lehrte und nie predigte oder geiſtliche Handlungen verrichtete. Dieß wird auch von Muurling S. 20. aus dem doppelten Grunde bezweifelt, weil gar nichts davon überliefert iſt, und weil er weder die Prieſterweihe hatte, noch einem Mönchsorden angehörte.

[redacted]

[redacted] Wessel [redacted]
[redacted] Wessel [redacted]
[redacted] Wessel [redacted]

Jünglinge zum Studium des Hebräiſchen anzuregen und gab ihſelbſt Anleitung dazu; vielleicht war dieß bei dem Hauptwiederherſteller der hebräiſchen Litteratur, bei Reuchlin, der Fall, zuverläſſiger bei Agricola [1]).

Für die Characteriſtik der Bildung Weſſels iſt es nicht ohne Bedeutung, die Schriftſteller kennen zu lernen, die er beſonders erwähnt, gebraucht und lobt; wir können auch daraus, wenigſtens bis zu einem gewiſſen Grade, auf die Richtung ſeines Geiſtes und die Weite ſeines gelehrten Geſichtskreiſes ſchließen. Aber freilich nur bis zu einem gewiſſen Grade, denn Weſſel citirt wohl hie und da auch einen Schriftſteller, von dem er wenig geleſen, und andere, die er vielfach durchgearbeitet, führt er nicht namentlich an. So wiſſen wir ja, daß er den Rupert von Deutz nicht nur fleißig geleſen, ſondern auch unter der Aufſchrift Mare magnum eine Art Blumenleſe aus deſſen Schriften verfertigt, und doch wird der Name dieſes Schriftſtellers bei Weſſel nicht erwähnt. Ebenſo muß man ſich wundern, daß Weſſel, obwohl er ſich unter den Platonikern namentlich auf Proclus und Porphyrius beruft, doch ſelten eine Stelle aus Plato beibringt, von dem er ohne Zweifel Vieles geleſen. Es iſt alſo hier auch nicht weſentlich, die von Weſſel benutzten Schriftſteller mit abſoluter Vollſtändigkeit aufzuführen, es genügt, diejenigen namhaft zu machen, die uns beim Durchleſen der weſſel'ſchen Schriften beſonders aufgefallen ſind.

Vorerſt gebraucht Weſſel in ſehr häufigen Anführungen faſt alle Bücher des alten und neuen Teſtaments; und zwar nicht ganz ohne Kritik, indem er z. B. den erſten Brief Petri als den vorzugsweiſe ächten bezeichnet [2]), und bisweilen mit genauer Berückſichtigung ihrer Eigenthümlichkeit, indem er z. B. bemerklich macht, daß im hohen Liede der Name Gottes nur einmal dunkel angedeutet ſey, im Buche Eſther aber gar nicht vorkomme [3]); auch beruft er ſich in beſtimmten Fällen auf die Sep-

1) S. über Beides das Leben Weſſels S. 341 u. 342.

2) De Caus. Incarn. Cap. 14. p. 446.

3) De Magnit. Pass. Cap. 88. p. 639.

tuaginta [1]) und Vulgata [2]). Von nicht chriſtlichen Re
ſchriften erwähnt er ganz im Allgemeinen ohne ſpecielle
rung den Talmud und Koran [3]). Die Profanautoren,
Weſſel gedenkt, theils mehr im Allgemeinen, theils mit
ſung auf beſtimmte Stellen, ſind: Homer, Plato [4]), A
les [5]), Theophraſtus [6]), Alexander, den er als den ſc
nigſten Peripatetiker bezeichnet [7]), Demoſthenes [8]), Pl
Proclus, Porphyrius — und unter den Lateinern Ci
Valerius [10]), Virgil und Aulus Gellius [11]). Den Cice
neben ihm unter den chriſtlichen Schriftſtellern Auguſtin [12]
pfiehlt Weſſel beſonders als Muſter der Rede und des Pe
baus; ja er ſtellt, ohne ſelbſt etwas Ciceronianiſches zu
über dieſen Punct ausführliche Regeln auf im 2ten un
Buche der Scala Meditationis, welche eine Art Logik, D
und Rhetorik enthalten. Von älteren chriſtlichen Schriftſtell
wähnt Weſſel mit beſonderer Vorliebe und nicht ohne Bei
lobpreiſender Bezeichnungen, z. B. jubar ecclesiae, fo
dum ingenium [13]) und dergl. den Auguſtinus, den er
unter den Kirchenvätern am meiſten geleſen und von
ſich, auch hierin Vorgänger Luthers, am meiſten ang
hatte. Neben ihm gebraucht er von den Lateinern haupt
Hieronymus [14]) und Gregor den Großen [15]), von Gr

1) De Magnit. Pass. Cap. 54. p. 566.
2) De Orat. III, 13. p. 77. De Caus. Incarnat. Cap. 4. p.
3) De Orat. III, 10. p. 71.
4) De Orat. IV, 14. p. 78.
5) Scal. Medit. III, 5. p. 264. IV, 22. p. 308.
6) Scal. Medit. III, 3. p. 254.
7) Er meint wohl den Alexander von Aphrodiſias.
8) Scal. Medit. III, 7. p. 278.
9) Scal. Medit. II, 19. p. 239. Ebendaſ. p. 240. Lib. III, 2.
10) De Orat. I, 4. p. 11.
11) Scal. Medit. Exempl. III. p. 400.
12) Scal. Medit. II, 19. p. 239. 240. Exempl. I. p. 233.
13) Scal. Medit. Exempl. II. p. 370.
14) Scal. Medit. Exempl. III. p. 400.
15) De Caus. Incarn. Cap. 10. p. 435. Scal. Medit. III, 7.

rigenes, Athanaſius, Gregor von Nazianz und Chryſoſtomus; endlich von Theologen und Philoſophen des Mittelalters: der heil. Bernhard [1]), Peter den Lombarden [2]), Hugo von St. Victor [3]), Thomas, Scotus, Raimundus Lullus [4]), Wilhelm Occam [5]), Peter d'Ailly, Gerſon [6]), Averroes [7]) und einen minder bekannten Schriftſteller Gaufred [8]) als Verfaſſer einer Abhandlung contra superfluum timorem. Von den ſpäteren Schriftſtellern ſchätzte Weſſel ohne Zweifel Gerſon am höchſten, den er jederzeit mit großer Achtung, z. B. mit der Bezeichnung memorabilis ille Cancellarius, erwähnt. Mit derſelben Hochachtung nennt Weſſel auch Gerſons Lehrer, den Vater aller jener berühmten franzöſiſchen Gottesgelehrten, Peter d' Ailly, als einen der preiswürdigſten Theologen. Seine Zeitgenoſſen führt Weſſel ſeltener an, doch wird Johann von Weſel von ihm ausgezeichnet als quidam Doctor subtilis [9]), und außerdem finden ſich häufige Beziehungen auf einzelne Schriften des Rudolph Agricola [10]).

2. Schriften Weſſels.

Hardenberg erzählt [11]), nach Weſſels Tode ſeyen alle Handſchriften deſſelben, die man unter dem Nachlaſſe finden konnte, durch den Eifer der Bettelmönche und die Wuth einiger andern alle den Flammen übergeben worden; das hätten ihm glaub-

1) De Caus. Incarn. Cap. 8. p. 429. De Magnit. Pass. Cap. 81. p. 622. Scal. Medit. Exempl. I. p. 349.
2) De Caus. Incarn. Cap. 10. p. 435.
3) De Orat. I, 13. p. 23.
4) De Orat. I, 8. p. 17. Scal. Medit. III, 4. p. 256.
5) Scal. Medit. IV, 22. p. 308.
6) De Orat. III, 5. p. 59. V, 10. p. 103.
7) De Caus. Incarn. Cap. 4. p. 420.
8) Scal. Medit. IV, 33. p. 322. IV, 15. p. 294.
9) De Magnit. Pass. Cap. 39. p. 537.
10) Scal. Medit. III, 6. p. 274. IV, 15. p. 294. IV, 26. p. 314.
11) In ſeinem Leben Weſſels S. 13.

[redacted] erzählt, die er mit eigenen Augen gesehen. [redacted] aus wäre zu schließen, daß manche Schriften Wessels [redacted] absichtliche Zerstörung gänzlich untergegangen seyen. Zwar [redacted] die Angabe Hardenbergs von Dubin[1]) als fabula vel [redacted] einum angefochten; er sagt: Wessel sey doch auf eine sehr [redacted] volle Weise begraben worden, woraus hervorgehe, daß [redacted] mund nach seinem Tode gegen ihn als Ketzer erhoben habe, und es sey noch längere Zeit eine Handschrift des neuen [redacted] ments, welche Wessel besessen, bei den Kanonikern auf dem [redacted] nesberge bewahrt worden, also möchten auch wohl die übrig zurückgelassenen Schriften Wessels nicht angetastet worden [redacted] Offenbar aber sind diese Gründe zu schwach, um das Zeug eines sonst glaubwürdigen, ziemlich gleichzeitigen Schriftstell umzustoßen. Es widerspricht sich nicht, daß die Freunde Wessels ihm eine ehrenvolle Bestattung verschafften und zugleich seine Feinde gegen seinen Nachlaß wütheten, und wenn ein Stück aus diesem Nachlasse — noch dazu ein Codex des neuen Testaments — unversehrt blieb, so folgt nicht, daß Alles erhalten worden sey. Wir bedürfen aber dieser besondern Angabe Hardenbergs nicht einmal, um zu wissen, daß einzelne Schriften Wessels verloren gegangen sind, es ergibt sich dieß auch aus anderweitigen Nachrichten, zum Theil aus Äußerungen Wessels selbst. Wir haben von beiden, den für uns untergangenen und erhaltenen, Schriften Wessels in der Kürze zu sprechen und nennen zuerst

A. Die verloren gegangenen Schriften Wessels:

1. Liber Notularum de Scripturis sacris et variis Scripturarum locis; de Creaturis; de Angelis; de Daemonibus; de Anima.
2. Liber alius magnus de Dignitate et Potestate Ecclesiastica; de Indulgentiis.
3. Libellus pro Nominalibus[2]).

1) Oudinus de Scriptor. eccles. T. III. p. 2711.

2) Diese Schrift wird im Inhaltsverzeichnisse der gröningr Ausgabe [redacted]

4. De triduo Christi in sepulchro, pro Paulo Burgensi contra Middelburgensem.
5. Duo libelli practici in Medicina, ipsius Wesseli manu scripti exploratique in periclitantibus aegrotis.

Dieſe Schriften werden von Hardenberg im Leben Weſſels [1]) namentlich aufgezählt. Was es mit den Libellis practicis in Medicina für eine Bewandtniß habe, läßt ſich nicht ſicher bestimmen; vielleicht hatte ſich Weſſel darin, wie in einer Art Tagebuch, ſeine mediciniſchen Erfahrungen aufgezeichnet. Neben den oben genannten erwähnt Hardenberg auch eine Schrift de habilitate et modo figendi meditationes; dieſe iſt jedoch nichts Anderes als die Scala meditationis. Außerdem wiſſen wir, daß von Weſſel noch

6. Ein Volumen vorhanden war under dem Titel Mare magnum, ein Excerptenbuch zunächſt aus den Schriften des Rupert von Deutz, dann auch aus andern Schriften, die Weſſeln merkwürdig ſchienen [2]).

Durch Äußerungen Weſſels ſelbſt aber erfahren wir gelegentlich, daß von ihm exiſtirte:

7. Liber de futuro seculo [3]).

---

geführt: Notularum pro *Nominalibus* adversus Realium Formalium quoque censores, ac ex parte contra Rodolphum Agricolam Liber. Valde tamen obscurus, ut vix intelligi possit, quid auctor velit. Fabricius hat über dieſe Schrift Bibl. med. et inf. lat. Lib. IX. p. 169. die Bemerkung: Quem librum agnosco magis sapere auctorem *Joannem de Wesalia*, Germatiensem, addictum Nominalibus, quam amicum Agricolae, Grogensem *Wesselum*. Indeß wiſſen wir ja, daß auch Weſſel Nominaliſt war.

1) S. 11. Hardenberg ſagt von dieſen Aufſätzen: Jam delitescunt ad nobilem et erudite pium virum Dominum Christophorum ab Eussum, nepotem Domini Onnonis ab Eussum, cujus meminit Dominus Goswinus epistola sua ad me, plura Wesseli nostri, quae per Dei voluntatem prodeant in lucem edentur.

2) S. oben im Leben Weſſels S. 312 u. 313. Bemerkt kann hier noch werden, daß eine Bulle Sixtus IV, des Freundes unſeres Weſſel, mit den Worten Mare magnum anfing.

3) Wird erwähnt von Weſſel de Magnit. Pass. p. 540.

8. Vielleicht auch ein Buch de Peccatis, oder insbeſo de Peccatis mortalibus [1]).

9. Endlich wäre vielleicht noch eine Abhandlung de No et Visione Dei zu nennen; doch iſt dieß um ſo mehr z felhaft, da die hierher gehörige Stelle [2]) ſich auch auf Buch de futuro seculo oder auf einzelne Abſchnitte derer Schriften beziehen könnte.

10. Noch zweifelhafter iſt Anderes, wie das Buch de M bus veterum haereticorum und eine deutſche Sc Weſſels über das Verhältniß der Unterthanen zur Ob keit [3]).

Das Schickſal einiger von den Schriften Weſſels, verloren gegangen ſind, können wir noch bis auf einen gewi Punct verfolgen. Die von Hardenberg genannten Auf Nro. 1—5 hatte zuerſt Goswin von Halen, der ehemalige mulus Weſſels, ſpäter Vorſteher des Bruderhauſes zu Gr ningen, in Verwahrung. Nach deſſen Tode kamen ſie an ſein Neffen, Johann von Halen, Vorſteher eines dortigen Frau kloſters, und dann an Regner Prädinius, den Rector des Gy

1) De Magnit. Pass. Cap. 10. p. 471. ſagt Weſſel: Sunt igitur pe cata nostra mortalia, sed non mortua . . . *de quibus alibi scripsi pe catis.*

2) De Orat. V, 10. p. 103: Cetera, quae de notitia et visione D quadrarent ad propositum, *quia alibi scripsi*, hic brevitatis causa omitt

3) Die Schrift de Moribus veterum haereticorum wird angeführt *Wharton* in Append. ad Cav. Hist. Lit. p. 192. als erſchienen Leipzig 153 Auch Gesner erwähnt dieſelbe in der Biblioth. universalis T. 1. p. 62 Ebenſo *Sweertius* Athen. Belg. p. 699. Dagegen ſagt ſchon der Verfaſſ ter der gröninger Ausgabe von Weſſels Werken: quem tamen librum ne quam contigit videre — und ich habe ebenfalls keine weitere Spur dav finden können. Das andere Buch wird erwähnt von Oudinus de Scripto eccles. t. III. p. 2709: Editus est separatim ab aliis libellis quidam ej Germanicus liber, titulo de *Subditis et Superioribus*, seu Quod subd non usquequaque Rectoribus obedire cogantur. In eo admodum mul et graviter contra Papae et Praelatorum tyrannidem disputat. Nach d Inhalte, der noch weiter angegeben wird, iſt entſchieden anzunehmen, es eine deutſche Überſetzung der Schrift de Potestate ecclesiastica geweſen.

tums zu Gröningen. Dieſer vermachte ſie bei ſeinem Tode
59) dem Chriſtoph von Euſum, dem Enkel jenes Ritters
no von Euſum, welcher einer der jüngeren Freunde Weſſels
weſen. Dieſer Chriſtoph von Euſum beſaß dieſelben zur Zeit
rdenbergs [1]); weiter haben wir von der Exiſtenz derſelben
ne Kunde. Einiges aus dem Nachlaſſe Weſſels, namentlich
etiſchen Inhaltes, hatte Hardenberg geſammelt und dem treuen
rehrer Weſſels, Wilhelm Sagarus [2]), mitgetheilt. Dieſer
lte es wieder an Hardenberg zurückſenden, hielt aber ſein
rſprechen nicht. Hardenberg fügt hinzu, er höre, es ſey ein
chwalter in Mecheln, der einige weſſel'ſche Collectanea beſitze,
b das möchten vielleicht die ſeyn, welche er dem Sagarus ge-
ben habe [3]). Weiter führt uns auch dieſe Spur nicht. Das
are magnum, wenigſtens ein großer Theil davon, war frü-
r im Kloſter auf dem Agnesberge; zur Zeit, da Hardenberg
n Agnesberg beſuchte, war es aber an einige Gelehrte nach
rabant oder Seeland verſendet, ſo daß Hardenberg nichts da-
n ſah [4]). Später zeigte ſich auch hiervon nichts mehr. Ei-
ge Briefe Weſſels beſaß der holländiſche Gelehrte Martin
choock [5]); er hatte verſprochen, ſie bekannt zu machen, aber
der dieſes Verſprechen nicht erfüllt. Der Engländer Whar-
n [6]) erwähnt eine Schrift Weſſels de Justificatione per
ristum; dieſe Angabe möchte jedoch auf einer Verwechſelung
uhen [7]), wie auch das von ihm bloß unter dem Titel de au-

1) S. Hardenberg im Leben Weſſels S. 11.

2) S. oben S. 644.

3) Hardenberg Leben Weſſels S. 15 u. 16.

4) Ebendaſ. S. 3.

5) S. Muurling S. 76 u. 120.

6) In Append. ad Cav. Hist. Liter. p. 192. Vielleicht ſtützt er ſich
f *Swoertius* Athen. Belg. p. 699. Allein die Angaben der Schriften Weſ-
s bei Swoertius ſind auch nicht ganz genau; ſo führt derſelbe z. B. S. 700
e eigene Schrift de Fraternitatibus an, was nur ein Theil von einer Ab-
ndlung in der Farrago iſt.

7) Daſſelbe nimmt auch Muurling an, der über alles Bisherige ſehr
ſtändig handelt S. 117—120.

8. Vielleicht auch ein Buch de Peccatis, oder insbeſ
de Peccatis mortalibus [1]).

9. Endlich wäre vielleicht noch eine Abhandlung de N
et Visione Dei zu nennen; doch iſt dieß um ſo mehr
felhaft, da die hierher gehörige Stelle [2]) ſich auch au
Buch de futuro seculo oder auf einzelne Abſchnitt
derer Schriften beziehen könnte.

10. Noch zweifelhafter iſt Anderes, wie das Buch de M
bus veterum haereticorum und eine deutſche S
Weſſels über das Verhältniß der Unterthanen zur O
keit [3]).

Das Schickſal einiger von den Schriften Weſſels,
verloren gegangen ſind, können wir noch bis auf einen gew
Punct verfolgen. Die von Hardenberg genannten Au
Nro. 1—5 hatte zuerſt Goswin von Halen, der ehemalige
mulus Weſſels, ſpäter Vorſteher des Bruderhauſes zu G
ningen, in Verwahrung. Nach deſſen Tode kamen ſie an ſein
Neffen, Johann von Halen, Vorſteher eines dortigen Fra
kloſters, und dann an Regner Prädinius, den Rector des G

1) De Magnit. Pass. Cap. 10. p. 471. ſagt Weſſel: Sunt igitur p
cata nostra mortalia, sed non mortua . . . *de quibus alibi scripsi p
catis.*

2) De Orat. V, 10. p. 103: Cetera, quae de notitia et visione D
quadrarent ad propositum, *quia alibi scripsi*, hic brevitatis causa omit

3) Die Schrift de Moribus veterum haereticorum wird angeführt
Wharton in Append. ad Cav. Hist. Lit. p. 192. als erſchienen Leipzig 15
Auch Gesner erwähnt dieſelbe in der Biblioth. universalis T. I. p. 6
Ebenſo *Sweertius* Athen. Belg. p. 699. Dagegen ſagt ſchon der Herau
ter der gröninger Ausgabe von Weſſels Werken: quem tamen librum n
quam contigit videre — und ich habe ebenfalls keine weitere Spur
finden können. Das andere Buch wird erwähnt von Oudinus de Scripto
eccles. t. III. p. 2709: Editus est separatim ab aliis libellis quidam
Germanicus liber, titulo de *Subditis et Superioribus*, seu Quod subd
non usquequaque Rectoribus obedire cogantur. In eo admodum mul
et graviter contra Papae et Praelatorum tyrannidem disputat. Nach d
Inhalte, der noch weiter angegeben wird, iſt entſchieden anzunehmen, es
eine deutſche Überſetzung der Schrift de Potestate ecclesiastica geweſen.

eologie am gehörigen Orte erwähnt und ihrem weſentlichen halte nach characteriſirt, ſo daß nichts hinzuzufügen iſt. Dazen muß ausführlicher von den Ausgaben der Schriften Weſſels gehandelt werden.

3. Ausgaben der Schriften Weſſels.

Zuerſt wurden einzelne Abhandlungen und Briefe Weſſels druckt, dann erſt eine vollſtändigere Sammlung ſeiner Schrifen veranſtaltet. Die Veranlaſſung zum erſten Abdrucke weſſelher Abhandlungen erzählt uns auch wieder Hardenberg [1]). Cornelius Honius und einige andere fromme Männer fanden unter n Papieren des Decan von Nåldwick, Hoeck, eine Schrift er das Abendmahl, von welcher ſie glaubten, daß dieſelbe von Weſſel herrühre; zugleich kamen ſie in den Beſitz anderer Schrifn Weſſels, die ſich theils unter den Büchern Hoecks, theils Kloſter auf dem Agnesberge vorfanden. Mit dieſen Schrifn ſendeten ſie den Heinrich Rhodius nach Wittenberg zu Luer, deſſen Geſinnung damals ſchon hinlänglich bekannt war, b von dem ſie erwarten durften, daß er die Aufſätze Weſſels it Liebe aufnehmen und verbreiten würde. Dieß geſchah auch. uther und ſeine Freunde ſorgten dafür, daß die Abhandlungen Weſſels gedruckt wurden, und es folgten in den Jahren 1522 nd 1523 mehrere Ausgaben der Farrago Rerum Theologiarum ſchnell hinter einander, woraus klar hervorgeht, daß Weſſel damals bei den Reformationsfreunden, beſonders in Deutſchland, der Schweiz und Holland, in hohem Anſehen ſtand nd ſehr viel geleſen wurde; ein Umſtand, der dann hinwiederum ſehr erklärlich macht, daß die tridentiniſchen Väter für nöthig hielten, die Schriften Weſſels unter die Libros prohibitos primae classis zu ſetzen [2]).

1) Leben Weſſels S. 13. S. oben S. 564.

2) Valer. *Andreas* Biblioth. Belg. p. 849. *Sweertius* Athen. Belg. p. 699. *Wharton* in Append. ad Cav. Hist. Lit. p. 192. Index Libr. prohibit. Antv. 1570. 8. p. 51. An mehreren Orten, wo man es erwarten

über den frühesten Abdruck der Farrago ist nun nicht
ständig im Reinen. Einige Gelehrte [1]) sprechen von einer
gabe, die schon 1521 unter Veranstaltung Luthers zu W
berg erschienen sey; andere (Fabricius und Pfeiffer [2])) h
diejenige Ausgabe für die früheste, welche 1522 zu Witt
erschien mit einer voranstehenden Epistola Johannis Berg
ad Andream Palaeosphyram, indem sie sich besonders au
Stelle dieses Briefes [3]) berufen, wo es heißt, scripta We
hunc usque diem intercepta fuisse; wieder andere (M
Bauer [5]), Mumling [6])) nehmen an, eine ohne hinzu
Orts- und Zeitbestimmung erschienene Quartausgabe, w
der von dem Briefe Luthers, noch von dem des Berg
begleitet war, sey die älteste, und darauf sey die durch beid
des Bergellanus eingeleitete, als die zweite, im Jahre
erschienen. Dieser Annahme muß ich, so weit ich mich bis
gene Anschauung überzeugt habe, ebenfalls beitreten. Es l
vor mir fünf Ausgaben der Farrago Wessels, welche sämm
der göttinger Bibliothek angehören, und welche dem A
ter nach so geordnet werden zu müssen scheinen:

1. Die älteste Ausgabe ist die ohne Angabe der Zeit u
des Ortes (aber höchst wahrscheinlich in Wittenberg) erschienen
sie hat etwas länglichtes Quartformat und besteht, mit Au

---

sollte, geschieht des Verbotes von Wessels Schriften keine Erwähnung. Be
gerius rückt es dem Casa vor, daß er den Wessel nicht in sein Regist
verbotener Bücher aufgenommen habe. Schelhorns Ergötzlichkeiten I. S.
In dem Index Auctorum et librorum, qui ab officio S. Rom. et univ
salis Inquisitionis caveri mandantur, Bologna per Ant. Giacarello et P
legrino Bonardo, o. J. 8. steht Wessel auch nicht, wohl aber Johann v
Wesel.

1) *Ypei* en *Dermout* Gesch. der Ned. Herv. Kerk. I. Aant. 45.

2) *Fabr.* Bibl. med. et inf. Lat. IV. p. 493. Pfeiffer Beitrag
zur Kenntniß alter Bücher und Handschr. St. 1. S. 487.

3) Der Brief ist auch abgedruckt in der gröninger Ausgabe S. 851 u. 85

4) In *Fabric.* Biblioth. a. a. O.

5) Biblioth. libr. rariorum universal. T. IV. p. 296.

6) Comment. de Wesselo p. 126 sqq.

ſchluß des Titels und Inhaltsverzeichniſſes, aus 98 Blättern. Der Titel lautet ſo:

FARRAGO
WESSELI
M. WESSELI Groningen. LVX MVNDI
olim vulgo dicti, rarae et reconditae doctrinae,
Notulae aliquot et Propositiones,
quarum series et materia
latius versa pagina
conspicitur.

Dann folgt ſogleich noch auf dem Titel der allgemeine Inhalt der Farrago nach ihren einzelnen Abhandlungen und ganz unten die Worte:

Decessit ex hac luce M. Wesselus An. M. CCCC. LXXXIX in die sancti Francisci. Sepultus Groningae in monastério quod dicitur Spûalium virginum.

Gleich auf der andern Seite beginnt ein ſpecielles Inhaltsverzeichniß, dann kommen die Abhandlungen ſelbſt, und am Schluſſe des Buches ſteht:

TEAOZ

Quod timet impius, veniet super eum,
desyderiû suû justis dabitur. Prouer. X.

Daß dieſe Ausgabe die älteſte ſey, könnte ſchon mit Wahrſcheinlichkeit geſchloſſen werden aus der größeren Unvollkommenheit des Druckes und überhaupt aus ihrem ganzen Habitus, insbeſondere aber aus der Angabe der Perſonalien Weſſels gleich auf dem Titel, woraus man ſieht, daß er gleichſam als ein ganz Neuer und Unbekannter vor das Publicum gebracht wird, auch aus einem vor fol. 1. ſtehenden Epigramm:

Huc pie lector ades, *nova* jam documenta videbis.
Quae tam doctrina quam pietate valent.
Scripserat haec etenim Doctor clarissimus olim
Wesselus, Phrisii gloria magna soli.
Sed *latuere diu*, variis erroribus ortis
Causa, Sophistarum pestis iniqua fuit etc.

Inhalt haben dieſe Kriterien noch eine gewiſſe Unſicherheit; das Sicherſte iſt, daß dieſe Ausgabe einige, wenn auch unbedeutende, Stücke noch nicht enthält, welche die von 1522 in ſich faßt.

2. Die zweite Ausgabe iſt die durch den Brief des Joh. Arnoldus Bergellanus (Johann Arnold von Bergel) an Andreas Paläoſphyra eingeleitete; dieſer Brief iſt datirt vom J. 1522 und am Schluſſe des Buches lieſt man: Excusum Wittembergae. Auf dem Titel, der mit einem Holzſchnittrande verſehen iſt, ſteht außer den Worten: FARRAGO RERVM THEOLOGICARVM VBERRIMA, DOCTISSIMO VIRO WESSELO GRONINGENSI AVTORE — auch eine Überſicht der 6 Abhandlungen; dann kommt auf der andern Seite der Brief des Bergellanus, hierauf ein ſpecielles Inhaltsverzeichniß und die Abhandlungen ſelbſt auf 85½ Blättern. Das Quartformat dieſer Ausgabe iſt weniger länglicht als das der vorigen, der Druck weit beſſer, am Schluſſe ſind auch einige Druckfehler bemerkt. Der Inhalt iſt im Ganzen derſelbe. Wenigſtens hat die Ausgabe Alles, was die vorige hat, aber noch Einiges dazu, nämlich nicht bloß den Brief des Bergellanus, ſondern auch auf dem letzten Blatte noch 10 Propositiones von Weſſel. Dieß ſpricht entſcheidend dafür, daß ſie die ſpätere iſt.

3. Die dritte Ausgabe, ebenfalls in Quart, auf ähnliche Weiſe eingerichtet, wie die vorige, aber vollſtändiger und weitläufiger gedruckt, ſo daß die Farrago 127 und ein halbes Blatt einnimmt, erſchien, wie es am Schluſſe heißt: Basileae, apud Adamum Petri, Anno MDXXII. Mense Septembri. Sie unterſcheidet ſich von den andern weſentlich dadurch, daß ſie gleich auf dem erſten Blatte die Vorrede Luthers, datirt Wittenbergae 3. Calendas Augusti [1]), und unter den Abhandlun-

1) Dieſe Vorrede Luthers, welche eine Art Urkunde in der Geſchichte Weſſels bildet, mag ganz hier ſtehen. Sie lautet ſo:

Christiano lectori Martinus Lutherus s.

Elias Thesbites propheta olim, cum sermo domini esset pretiosus, nec abundaret visio, occisis universis paene Prophetis ab impiissima Jesabele, arbitrabatur, sese reliqtum esse solum. Ob id vitae pertaesus optabat

gen Weſſels ſelbſt eine 7te Nummer de eisdem fere rebus ejusdem eruditae aliquot epistolae hat, welche den Raum

animam suam tolli, quod unus impar sibi videretur ferendo oneri intolerabili impiissimi populi et principum ejus, nescius adhuc septem millia domino relicta, et Abdiam cum centum Prophetis latitantibus servatum. Quae parabola, si parvis liceat componere magna, hujus mei seculi esse videtur. Ego enim nescio, qua Dei providentia in publicum raptus cum monstris istis indulgentiarum et pontificiarum legum et falso nominatae theologiae sic pugnavi, ut me solum esse putarem. Et si satis mihi semper fuerit animi, ita ut passim mordatior et immodestior accuser pugnacia, qua ardebam, fiducia, semper tamen id optavi, quo tollerer et ego de medio meorum Baalitarum, et civiliter mortuus in angulo mihi viverem, prorsus desperans me posse quicquam promovere apud aereas istas frontes et cervices ferreas impietatis. Sed ecce et mihi dicitur, esse domino reliquias suas salvas etiam in hoc tempore, et Prophetas in abscondito servatos. Nec hoc solum dicitur, sed et cum gaudio ostenditur. Prodiit en Vuesselus (quem Basilium dicunt) Phrisius Groningen. vir admirabilis ingenii, rari et magni spiritus, quem et ipsum apparet esse vere Theodidactum, quales prophetavit fore Christianos Jesaias, neque enim ex hominibus accepisse judicari potest, sicut nec ego. Hic si mihi antea fuisset lectus, poterat hostibus meis videri Lutherus omnia ex Vuesselo hausisse, adeo spiritus utriusque conspirat in unum. Mihi vero et gaudium et robur augescit, jamque nihil dubito, me recta docuisse, quando tam constanti sensu peneque iisdem verbis, tam diverso tempore, aliis coelo et terra alioque casu, sic ille mihi per omnia consentit. Miror autem, quae infelicitas obstiterit, quominus in publico Christianissimus hic autor versetur, nisi in caussa fuerit, quod sine bello et sanguine vixerit, qua una re mihi dissimilis est, aut metus Judaeorum nostrorum eum oppresserit, qui suis impiis inquisitionibus in hoc nati videntur, ut optimos quosque libros faciant hereticos, quo suos Aristotelicos et plus quam hereticos nobis statuant Christianos, quorum finis Deo vindice jam desinit in confusionem. Legat itaque pius lector legatque cum judicio, quo maxime hic praestat, quod et egregie formet, et quos in me offendit nimia asperitas, in aliis nimia dictionis elegantia, hic non habent, quod querantur. Stilus est trivialis ac pro seculo suo; res ipsa tractatur modeste et fideliter. Et si in stercoribus Ennii legit aurum Vergilius, poterit et ex Vuesselo nostro legere, quod opibus eloquentiae suae addat Theologus. Dominus Jesus addat ad hunc multos alios Basilios.

Vale christiane frater.

Vuittenbergae 3. Calendas Augusti.

fol. 99 — 127 einnehmen und ſich beſonders auf den Ablaß
das Fegefeuer beziehen. Der bedeutendſte darunter iſt der
kannte Brief an Hoeck de Indulgentiis. Am Schluß iſt
ein Brief des Verlegers Adam Petri an D. Konrad Faber
Küsnacht hinzugefügt, welcher ein begeiſtertes Lob der weſ
ſchen Theologie enthält.

4. Die vierte Ausgabe Basileae ap. Ad. Petri, An
MDXXIII. Mense Januario, auch 127 und ein halbes Bl
in Quart, iſt eine Wiederhohlung der dritten; auf dem T
heißt es: Multo, quam in priore aeditione, emendati
ſo weit ich beide Ausgaben verglichen habe, ſind allerdings
ähnlicher Einrichtung des Druckes und gleicher Seitenzahl m
che Änderungen vorgenommen, dieſe Änderungen ſind je
nicht lauter Verbeſſerungen; jedenfalls zeigt es ſich aber
genauerer Vergleichung beider Ausgaben als unzweifelhaft,
die letztere friſch geſetzt wurde.

5. Die fünfte Ausgabe, die ich aus eigener Anſchau
kenne, iſt die von Marburg, 1617 studio Theodori Stracki
Essendiensis, S. Theologiae Studiosi — typis Pauli E
nolphi. Sie umfaßt 270 S. in Q. und hat vor den an
Ausgaben, namentlich den basler, nichts Weſentliches vor
außer ein Inhaltsverzeichniß. Sie iſt, wie die Ausgaben
Farrago überhaupt, durch viele Druckfehler entſtellt.

Außer dieſen 5 Ausgaben werden noch andere beſon
Abdrücke der Farrago [2]) erwähnt, über die ich nichts Beſti
teres ſagen kann. Wharton [3]) erwähnt eine basler Aus
in Folio von 1523 und eine andere in Quart von 1525
Lutheri. Bayle [4]) ſpricht von einem leipziger Abdruck
der Vorrede Luthers vom J. 1523. Dieſe Angaben muß
auf ihrem Werthe beruhen laſſen, doch erregen ſie mir Zw

1) Nicht Starkii, wie Muurling S. 128. hat.

2) Auch die Briefe, die in der Farrago enthalten waren, wurden beſonders gedruckt.

3) Append. ad Cav. Hist. lit. p. 192. Ihm folgt *Oudinus* de Sc eccles. T. III. p. 2713.

4) Diction. hist. crit. s. v. Wesselus.

Unterdeſſen hatten Rhodius und andere Freunde Weſſels auch dafür geſorgt, daß noch andere Abhandlungen Weſſels, die nicht in der Farrago ſtanden, ebenfalls ans Licht traten, nämlich die Bücher de Causis incarnationis et de magnitudine dominicae passionis und de Oratione dominica[1]). Es konnte alſo nun, da die Schriften Weſſels fortwährend viel Intereſſe erregten, an eine Geſammtausgabe gedacht werden. Eine ſolche beſorgte der Gröninger Petrus Pappus von Tratzberg unter dem Titel: M. *Wesseli Gansfortii Groningensis*, rarae et reconditae doctrinae uiri, qui olim *Lux Mundi* vulgo dictus fuit, *Opera*, quae inveniri potuerunt, omnia: partim ex antiquis editionibus, partim ex manuscriptis eruta. Groningae, excudebat Joannes Sassius Typographus. Anno. MDCXIV. 921 S. in 4. Dieſe Ausgabe faßt alle noch erhaltenen Schriften Weſſels in ſich, namentlich die bis dahin noch nicht edirte Scala Meditationis aus einem Manuſcript im Beſitze des Bürgermeiſters von Gröningen Joach. Alting, ſo wie die Nachrichten Hardenbergs und Anderer über das Leben Weſſels als Einleitung. Nach dieſer, als der Hauptausgabe, habe ich citirt. Sie iſt nicht nur die Hauptausgabe, ſondern genau beſehen, wohl die einzige Geſammtausgabe. Eine andere angeblich zu Arnheim in demſelben Jahre 1614 erſchienene[2]) iſt von zweifelhafter Exiſtenz und vielleicht mit der gröninger ganz identiſch, indem einem Theile der Exemplare der Name eines arnheimer Buchhändlers vorgedruckt wurde[3]); und eine dritte Geſammtausgabe Amſterdam 1617 cura Joannis M. F. Lydii Francofurtensis, unter dem Titel: *Aura*

1) Hardenberg erzählt im Leben Weſſels S. 11: Extat Swollis impressum volumen Wesseli, duobus libris distinctum, de Causis incarnationis, de Magnitudine dominicae passionis. Item justum volumen super Orationem dominicam. Womit zu vergl. S. 14. Die erſte Schrift ſcheint auch zu Antwerpen in Octav auf 22 Blättern erſchienen zu ſeyn. *Gesneri* Bibliotheca univers. T. I. p. 628.

2) Sie wird erwähnt von Valerius *Andreas* Biblioth. Belg. p. 849. S. Muurling S. 129.

3) So vermuthet Bayle.

Purior, hoc est: M. Wesseli Gansfortii — Opera omnia iſt nach allem Anſchein auch nichts Anderes, als die grönin wovon ſich Lydius oder der Buchhändler eine Zahl Exempl verſchafft hatte, und dieſen einen neuen Titel, Vorrede Jacobi de Paradyso Carthusiani, M. Wesseli coaeta Tractatus aliquot [1]) voranſtellte, dann aber die gröninger A gabe ſelbſt, vollſtändig folgen ließ. Daß nicht einmal ein n Satz gemacht wurde, wie bei den basler Ausgaben der Farra beweiſt die Identität der Druckfehler [2]). So gäbe es alſo hö wahrſcheinlich nur eine Geſammtausgabe [3]) der Schriften W ſels, die gröninger von 1614.

---

4. Schriftſteller über Weſſel.

Es iſt nicht nöthig, hier die allgemeinen kirchen- und l rarhiſtoriſchen Werke zu nennen, die gelegentlich auch We berühren [4]); wir beſchränken uns auf die Schriftſteller, die

---

1) Sie nehmen die 62 erſten Seiten ein.

2) S. Muurling, der eine genauere Vergleichung angeſtellt S. 130.

3) Einzelne Abhandlungen von Weſſel: Tractatus de dignitate et testate ecclesiastica — Propositiones de potestate papae et ecclesia Responsio de potestate papae et materia indulgentiarum — ſind auch gedruckt in *Goldast* Monarchia T. I. p. 563—88.

4) Auf dieſe Weiſe ſprechen hauptſächlich folgende Schriftſteller über W ſel: *Flacius* Catalog. Test. Verit. Lib. XIX. T. II. p. 885. edit. 1 p. 1908. edit. 1608. Mich. *Neander* in Praef. ad Erotem. Ling. ed. Basil. 1565. p. 310. *Adami* Vitae Philos. edit. Francof. 1705. p. Valer. *Andreae* Biblioth. Belg. 1623. s. v. Wesselus. *Poppens* Bibli Belg. s. v. Wesselus. Ludov. *Guicciardini* Descript. Belgii. p. Melch. *Goldast* in Praelud. ad Tom. I. Monarch. S. Rom. Imp. edit. 1 *Gerdes* Hist. Reform. T. III. p. 10. *Seckendorf* Commentar. de theran. Lib. I. sect. 54. §. 133. p. 226 sqq. Franc. *Sweertius* Ath Belgicae s. v. Wesselus. p. 699. ed. 1628. *Hottinger* Hist. Eccles. XVI. p. 11. *Alting* Hist. Eccles. Palat. p. 132. Struvens P K. Hiſt. S. 2—4. *Andreae* Commentat. de quibusdam eruditor. h nibus Palatinatum et Belgium quondam illustrantibus p. 10 sqq. I

weder als eigentliche Quellen für die Kenntniß der Lebensumſtände Weſſels dienen, oder in ſpäterer Zeit ſein Leben mit ſpecieller Aufmerkſamkeit beſchrieben haben.

Die einzelnen zerſtreuten Notizen der Zeitgenoſſen über Weſſel ſind in der Biographie an den gehörigen Orten erwähnt. Der Erſte, der nach Weſſels Tode vollſtändigere Nachrichten über deſſen Leben aufſetzte, war Regner Prädinius[1]). Als Verehrer Weſſels ließ er ſich viel über ihn von älteren Männern erzählen, die Weſſels Umgang noch genoſſen hatten. Sein Leben Weſſels iſt aber leider verloren gegangen, was um ſo mehr zu beklagen iſt, da er ſelbſt betheuert, nur das als zuverläſſig Erprobte aufgenommen und nichts zum Schmuck hinzugefügt haben[2]). Die älteſte wirklich auf uns gekommene Biographie Weſſels rührt von einem andern unter ſeinen Verehrern, von Albert Hardenberg her. Dieſer Albert Hardenberg, ſelbſt ein ausgezeichneter Mann, hat in der Geſchichte der evangeliſchen Kirche Niederſachſens, beſonders Bremens, eine Berühmtheit erlangt, die für ihn mit vielen Leiden verknüpft war. Er hieß eigentlich Albert Rizäus[3]), trug

in adnotat. ad Riesmannum rediviv. p. 66 sqq. *Saxii* Onomast. lit. P. II. p. 431. *Bayle* Diction. hist. et crit. s. v. Wesselus T. IV. p. 2868. edit. 1720. p. 494. ed. 1740. *Brucker* Hist. Philos. T. IV. Pars I. p. 360. *Oudinus* de Script. eccles. T. III. p. 2707. Henr. *Wharton* in Append. ad Cav. Hist. lit. T. II. p. 191. *Fabricii* Biblioth. med. et inf. Lat. T. IV. p. 168. al. 491. *Brandt* Hist. Reform. p. 53—55. Semler Verſuch eines fruchtbaren Auszugs der K. Geſch. II, 106—12. Hambergers zuverläſſige Nachrichten von den vornehmſten Schriftſtellern. Th. 4. S. 818—822, und im Auszuge Abtheil. 2. S. 1876—77. Schröckhs K. Geſch. Th. 33. S. 278—295, und ganz in der Kürze in der K. Geſch. nach der Reformat. Th. 1. S. 101. Th. 2. S. 353. Erhard Geſch. des Wiederaufbl. Th. 1. S. 333. Gieſeler K. G. II, 4. S. 492.

1) Vergl. über ihn das oben S. 387 u. 651 Bemerkte.

2) Regner. *Praed.* Opp. p. 198.

3) *Gerdes* Historia motuum ecclesiast. in civitate Bremensi tempore Alb. Hardenbergii suscitatorum. Gron. 1756. p. 86 sqq. Biblioth. Bremens. Cl. V. p. 124. Cl. VI. p. 114. Cl. VII. p. 314. Ein künftiger Bearbeiter des Lebens und der Streitigkeiten Hardenbergs findet eine

aber gewöhnlich von dem Flecken Hardenberg in der Provinz Overyssel, wo er 1510 (also etwas über 20 Jahre nach Wessels Tode) geboren war, den Namen Hardenberg. Jugendfreund des Regner Prädinius, hatte er mit diesem den Unterricht des Goswin von Halen genossen, der ohne Zweifel beide Jünglinge zu Verehrern Wessels und seiner Theologie bildete; später hatte er mehrere Jahre im Kloster Adwert zugebracht, wo noch viele Freunde und Schüler Wessels lebten, und von da aus die Localitäten besucht, welche auf längere oder kürzere Zeit unserm Wessel zum Aufenthalte gedient hatten. Ein Beweis, wie sehr sich Hardenberg als Theologe und Geistlicher auszeichnete, war, daß er im J. 1547 als Prediger an die Domkirche nach Bremen berufen wurde. Hier setzte er sich in allgemeine Achtung und genoß bei der Bürgerschaft außerordentliche Liebe und Beifall. Aber als Freund Melanchthons und der melanchthonischen Lehren wurde er Gegenstand der Anklage und Verfolgung der strengen Lutheraner, die es endlich dahin brachten, daß er sich 1561 aus Bremen entfernen mußte [1]). Zunächst nahm ihn sein Freund und Beschützer, der Graf Christoph von Oldenburg, auf und behielt ihn 4 Jahre lang zu Rastede bei sich; dann wurde er 1565 Prediger zu Sengwarden in Ostfriesland und zwei Jahre nachher in Emden, wo er 1574 starb. Die Biographie Wessels verfaßte Hardenberg in seiner späteren Lebenszeit [2]), vielleicht während der Muße, die er zu Rastede

---

sehr reiche handschriftliche Sammlung von *Hardenbergianis* in dem Cader der münchner Bibliothek 351, A. 163, Collectio Camerariana T. 1, welcher einem guten Theile nach mit hardenbergischen oder Hardenberg betreffenden Schriften angefüllt ist.

1) Die Geschichte dieses Streites, eines Zwischenspiels des großen Sacramentstreites, ist mit gewohnter Gründlichkeit erzählt von Planck in der Geschichte des protest. Lehrbegriffs B. 5. Th. 2. S. 138—294. Dort sind auch S. 138 u. 139. Anmerk. 191. die hierher gehörigen Actenstücke und Schriften aufgeführt; unter den älteren Erzählungen des Streites ist die beste: Dr. Alb. Hardenbergs im Dom zu Bremen geführtes Lehramt und dessen nächste Folgen (von Elard Wagner, reform. Prediger in Bremen). Bremen 1779.

2) Nicht nur spricht er S. 11. vom Tode des Regner Prädinius († 1559),

genoß. Daraus erklärt ſich, daß dem Gedächtniſſe Hardenbergs auch Einzelnes entſchwunden ſeyn konnte und ſeine Erzählung nicht ganz frei von Irrthümern iſt, weßwegen ſeine Nachrichten mit aufmerkſamer Kritik benutzt und nach ihrer inneren Wahrſcheinlichkeit erwogen werden müſſen; allein, da er ſo Vieles aus dem Munde noch lebender Zeitgenoſſen Weſſels geſammelt und dieſem auch Briefe und anderes Urkundliche beigefügt hat, ſo liefert er im Ganzen doch ſehr gute, brauchbare und mit großen Dank anzuerkennende Materialien zum Leben Weſſels, von denen man nur bedauern muß, daß ſie hie und da lückenhaft ſind [1]). Auf Hardenberg folgt als Lebensbeſchreiber Weſſels Gerhard Geldenhauer. Seine Vita Wesseli Gansfortii Frisii [2]) iſt indeß unbedeutend wegen ihrer Kürze, denn ſie umfaßt nur 1½ Quartſeiten, und auch nicht frei von

---

ſondern er berührt auch S. 12. ſeine Kämpfe in Bremen: Controversia circa Eucharistiam . . . me quoque circulo Saxonico proscripsit; cum alioqui jam pridem, relictis patria et rebus omnibus nudus nudum Christum sequutus essem, liberatus paulo ante ex Lovaniensi mea captivitate, quam periculosissimam propter Evangelium crucis perpessus fueram: non tamen conferendam quocunque modo cum calamitatibus, quibus ad totum septennium Concionatores quidam Bremenses et alii Saxonici excarnificaverunt me tantum non ad mortem ipsam.

1) Die Vita Wesseli Groning. conscripta ab Alberto *Hardenbergio*, S. Theol. Doctore, sed mutila — iſt zuerſt abgedruckt vor der gröninger Ausgabe der Werke Weſſels und nimmt 22 Quartſeiten ein. An einigen Stellen heißt es: Desunt nonnulla. Ruurling vermuthet, das vollſtändige Manuſcript Hardenbergs möchte ſich vielleicht noch auf der Stadtbibliothek zu Emden vorfinden, welcher Hardenberg ſeine Bücher vermachte. Comment. de Wess. p. 98. In dem vor mir liegenden gedruckten Katalog der emdner Bibliothek (Emden 1836) findet ſich davon nichts. Dagegen enthält der mehrfach angeführte Codex Monacensis 351, A. 163. die *Wesseliana* von Hardenberg, ſey es in der Urſchrift, oder in einer ſehr alten, jedenfalls im 16ten Jahrhundert gemachten Abſchrift. Auch hier heißt es am Schluſſe der Vita Wesseli: desunt aliqua. Doch enthält die Handſchrift Einiges, namentlich das Verhältniß Weſſels zu Thomas von Kempen Betreffende, was der Druck nicht hat. Dieß habe ich gehörigen Orts im Leben Weſſels angegeben.

2) Ex primo libro illustrium virorum inferioris Germaniae abgedruckt vor der gröninger Ausgabe S. 22 u. 23.

unhaltbaren Nachrichten; doch hat ſie uns einige characteriſtiſche Anecdoten erhalten, die ſich durch innere Glaubwürdigkeit empfehlen. Dieß ſind die Schriftſteller, die gewiſſermaaßen als gleichzeitige, deren Aufſätze als Quellen betrachtet werden können.

Von ſpäteren Autoren ſind zu nennen die frieſiſchen Hiſtoriker Suffridus Petri und Ubbo Emmius. Der Erſte gibt in ſeinem Buche über die Schriftſteller Frieslands [1]) eine kurze Biographie Weſſels, die zwar keine Fehler, aber auch keine beſonderen Vorzüge hat und beim Allgemeinſten ſtehen bleibt. Der Zweite liefert in ſeiner frieſiſchen Geſchichte [2]) einzelne Notizen von Weſſel, die in unſerer Darſtellung gelegentlich benutzt ſind. Eine gute, ausführliche und mit Kritik abgefaßte Zuſammenſtellung der Lebensnachrichten von Weſſel enthält aber das Werk: Bildniſſe und Lebensbeſchreibungen der Profeſſoren von Gröningen [3]), wo auch ein Bild Weſſels zu ſehen iſt; hier findet ſich nächſt Hardenberg die ausführlichſte Biographie Weſſels und unter den ältern die beſte.

In der neuern Zeit iſt Weſſel Gegenſtand beſonderer gelehrter Abhandlungen geworden. Vor etwas mehr als hundert Jahren hat ſich der lübecker Superintendent Dr. Georg Heinrich Goez (Goetz) in einer beſonderen Commentation [4]) mit ihm beſchäftigt. Das Schriftchen iſt nicht von Belang [5]),

1) De Scriptoribus Frisiae, Decades XVI. Franec. 1599. Dec. VII Cap. 4. p. 77—80.

2) Rerum Frisiacarum Historia. 1616.

3) Effigies et Vitae Professorum Academiae Groningae et Omlandiae. Gron. 1654 in kl. Fol. Das Leben Weſſels ſteht S. 12—27. Der Verfaſſer des Werkes iſt übrigens nicht, wie häufig angenommen wird, Ubbo Emmius. S. Mutrling S. 31.

4) G. H. *Goezii* Commentatio historico-theologica de *Joanne Wesselo*, quam die XXX. Novemb. A. MDCCXIX defendit *Joannes Wessel*, Lubecensis, vocatus Symmysta Travemundanus. Lubecae 171 36 S. in 4. G. H. Goetz ſchrieb mehrere ſolche Commentationen, wie *Fabricii* Centifol. Luth. unter ſeinem Namen zu erſehen iſt.

5) Ich habe die Commentatio durch die Güte des ſel. Beſenmey

Das einzige Verdienſt beſteht in dem wohlgemeinten Beſtreben, einen ausgezeichneten Mann ins Andenken zu rufen; der Inhalt aber iſt geringfügig. Das Material iſt bloß aus den älteren Relationen genommen und weder mit Kritik noch mit Darſtellungsgabe verarbeitet. Über die theologiſche Bedeutung Weſſels, den Geiſt und Inhalt ſeiner Schriften, über ſein Verhältniß zu den Zeitgenoſſen, zur Scholaſtik rückwärts und zur Reformation vorwärts, iſt ſo gut wie nichts geſagt.

Von ganz anderer Art iſt die neueſte Schrift eines holländiſchen Gelehrten Dr. Wilh. Muurling über Weſſel [1]), der ſeinem berühmten Landsmann ein nicht unwürdiges Denkmal geſetzt hat. Seine Arbeit handelt vorzugsweiſe vom Leben Weſſels und gibt davon eine gute, klare, mit ſchönen literariſchen Nachweiſungen ausgeſtattete Darſtellung. Daß der Verfaſſer vorzugsweiſe bei Weſſel ſelbſt ſtehen geblieben iſt und die allgemeineren Beziehungen des 15ten Jahrhunderts weniger berückſichtigt hat, wollen wir ihm bei einer hiſtoriſchen Erſtlingsarbeit um ſo weniger verdenken, da er ſeine nächſte Aufgabe mit gutem Erfolge gelöſt hat. Ihre Ergänzung hat dieſe Commentation jetzt erhalten durch eine akademiſche Rede deſſelben Verfaſſers über Weſſel als ächten Theologen, deſſen Vorbild auch für uns noch nachahmenswerth ſey [2]).

---

längere Zeit vor mir gehabt. Das Merkwürdigſte daran möchte ſeyn, daß ſie durch einen Johann Weſſel vertheidigt worden iſt.

1) Commentatio historico-theologica de *Wesseli Gansfortii* cum vita tum meritis in praeparanda sacrorum emendatione in Belgio septentrionali. Auctore Guil. *Muurling*, cum summos in Theologia honores consequeretur. Pars prior. Traj. ad Rhen. 1831. XII. u. 131 S. in 8.

2) Orat. de Wesseli Gansfortii, germani Theologi, principiis atque virt. etc. Amstel. 1840. Die Rede iſt gehalten beim Antritt einer theologiſchen Profeſſur in der Geburtsſtadt Weſſels.

Schluß des Ganzen.

Noch iſt uns übrig, alles Bisherige in ein Geſammtbild zu ſammen zu faſſen, und die, zum Theil nur angedeuteten, Folgerungen in Beziehung auf die Reformation beſtimmter ins Licht zu ſtellen [1]).

Sehen wir zuerſt, welchen Zuſtand die Vorläufer der Reformation in der Kirche vorfanden, und was ſie dagegen anfingen. Hieraus wird ſich dann ergeben, inwiefern ſie in ihrem Rechte waren, und wie das, was ſie wollten, zu verwirklichen ſtand.

Die Religion und, was jener Zeit allein eigentliche Religion war, das Chriſtenthum war dem Mittelalter wieder ausſchließlich Lehre und Gebot, Inbegriff von Satzungen über Gott, über das ewige Leben und die Mittel, zu Beidem zu gelangen, geworden; und zwar gab ſich dieß in zwiefacher Beziehung kund: nach der einen Seite hin, für das Leben des Volkes, erſchien das Chriſtenthum, indem es mehr oder weniger pelagianiſch aufgefaßt wurde, als göttlich-autoriſirtes Lebensgeſetz, als religiöſes und ſittliches Zuchtmittel, als ſtreng geſchloſſenes Ganze von Regeln und Vorſchriften, nach denen man Gott zu dienen, durch deren Erfüllung man die Seligkeit entweder im eigentlichen Sinne zu verdienen, oder doch mit Gottes Hülfe zu erwerben habe; nach der andern Seite hin, aber hiermit zuſammenhän-

1) Man vergl. hierzu die ausführlichen Erörterungen der beiden gelehrten und würdigen holländiſchen Kirchenhiſtoriker, Royaards und Kiſt, im erſten Theile der neuen Folge ihres kirchenhiſtoriſchen Archivs: Nederlandsch Archief voor Kerk. Geschiedenis. Eerste Deel, 1840. p. 1—264.

gend, wurde es im Kreiſe der Schule und Speculation zu einem kunſtreich durchgebildeten Complex von Begriffsbeſtimmungen über göttliche Dinge, zu einer von poſitiver Satzung ausgehenden, halb verſtandenen, halb unverſtandenen Metaphyſik der tiefſten Geheimniſſe, welche auf alle Fragen, die ſich der jugendlichen Neugierde über Gott und Welt, Sichtbares und Unſichtbares, aufdrängen konnten, entſcheidende Antwort geben ſollte und nach ihrer Art wirklich gab, überall aber vorzugsweiſe den Erkenntnißtrieb, das theoretiſche Intereſſe zu befriedigen ſtrebte, und die dogmatiſche Formel, in der dieß geſchah, ebenſo als Bedingung der Seligkeit aufſtellte, wie das ſittliche Lebensgebot, ſo daß die ganze Religion aus einem in feſten Typen vorgezeichneten Rechtglauben und Rechthandeln beſtand, ohne welche weder zeitliches, noch ewiges Heil ſey. In beiden Sphären, die das Gemeinſame hatten, das Chriſtenthum als Satzung zu behandeln, war das Bewußtſeyn abhanden gekommen, daß daſſelbe ſeinem urſprünglichen Weſen nach durchaus nur Religion, und zwar Religion der freien göttlichen und der hierdurch erzeugten ebenſo freien menſchlichen Liebe ſey, einer Liebe nämlich, die nicht erſt das Gebot erwartet, ſondern ohne Geſetz aus innerem Treibe das Gute wirkt, und daß es ſich eben hierin als eine Kraft Gottes zur Wiedergeburt und innerſten Heiligung, als ein das ganze Leben des Einzelnen und der Völker aus ſeinen unſichtbaren Tiefen heraus umgeſtaltendes Princip, als ein neuer göttlicher Lebensgeiſt bewähre. War nun das Chriſtenthum einmal unter den Geſichtspunct der Satzung und Schulformel gebracht, ſo ſtand es eben damit auch ganz unter der Obhut derjenigen Macht, die das geſammte Leben der europäiſchen Menſchheit im Mittelalter leitete, die der Mittelpunct der ganzen mittelalterlichen Entwickelung war, unter der Obhut der Kirche. Die Kirche handhabte das Chriſtenthum als Geſetz und überwachte es als Speculation, in ihren Schranken waren alle bedeutenderen Lebensregungen des chriſtlichen Geiſtes beſchloſſen oder ſollten es wenigſtens ſeyn. Die mittelalterliche Kirche ſelbſt aber war wieder nicht ein, das Ideal einer Brudergemeinſchaft anſtrebender, weſentlich von innen heraus belebter und in allen Gliedern mit freier

Selbſtbeſtimmung ſich bewegender, Organismus, in welchem als letzter und höchſter Regulator nur der chriſtliche Geiſt, der Geiſt des unſichtbaren, aber ſtets gegenwärtigen, Hauptes der Gemeinde geherrſcht hätte, ſondern ſie war ein zwar großartiges, aber in ſehr ſtraffe Bande eingeſchloſſenes, ganz und gar der Staatsform nachgebildetes, Gemeinweſen, welches ſeine eigentliche Subſtanz, ſeine wahre Kraft und Bedeutung in dem ebenſo zahlreichen, als wohlgegliederten, mit den reichſten Mitteln des geiſtigen Einfluſſes, des Beſitzes und der Herrſchaft ausgeſtatteten, Prieſterſtande hatte. Die Kirche war weſentlich Hierarchie, hierarchiſcher Staat. Das Prieſterthum, die geiſtliche Ariſtokratie, war mit dem Anſpruch göttlich geſetzter Macht und Autorität zwiſchen Gott und die Gemeinde, zwiſchen die Kirche und ihr wahres Haupt, zwiſchen die Gnade und deren Erweiſungen an das Individuum getreten; ſie hatte ſich ausſchließlich als Auslegerin der Offenbarung, als Bewahrerin der Überlieferung, als Vermittlerin aller höheren Güter geltend gemacht. Außer der Kirche kein Heil, und keine Kirche außer dem Prieſterthum. Eine Hierarchie aber von ſo intenſiver Macht und unermeßlicher Ausdehnung konnte nicht beſtehen ohne feſt zuſammenhaltenden Mittelpunct; das Papſtthum war einer ſolchen Kirche unentbehrlich und wäre es nicht von ſelbſt in und mit ihr entſtanden und herangewachſen, ſie hätte es erfinden müſſen. Im Papſtthum concentrirte ſich naturgemäß alle Gewalt und Hoheit, aller Segen und Fluch der Kirche, und wenn das Prieſterthum der eigentliche Inbegriff der Kirche, ſo war der Papſt der Inbegriff des Prieſterthums, der hohe Prieſter, der allgemeine Biſchof, der Repräſentant und die Quelle aller biſchöflichen Macht und Geltung, der das Weſen der Kirche ſelbſt in ſich zuſammenfaſſende und ſtets aus ſich erzeugende Quell- und Mittelpunct des Ganzen.

So war die Kirche, weit abliegend von dem Bilde einer freien Brudergemeinde, wie es die Zeit der erſten Liebe verwirklicht hatte, ein höchſt wirkliches, ſichtbares Reich geworden, welches durch ſinnliche, wie durch geiſtige Mittel nicht nur ſein Daſeyn zu ſichern, ſondern auch Alles unter ſeine Herrſchaft zu beugen ſuchte; ſie war dabei allerdings Erzieherin, aber ſie wur-

e bald auch Herrscherin; das Christenthum, das sie als Gesetz ur Erziehung gebraucht, ward ihr als solches auch Werkzeug ur Unterwerfung jeder Subjectivität, die sich ihren Ordnungen egenüber selbständig geltend machen wollte, und je mehr die ubjective Freiheit und Selbständigkeit in einzelnen Personen der Parteien hervortrat und die äußerlich gewordene Kirche anastete oder bedrohte, desto mehr sah sich diese durch den Trieb er Selbsterhaltung genöthigt, mit unnachsichtlicher, ja blutiger Strenge dagegen einzuschreiten. Kam nun noch hinzu, was icht ausbleiben konnte, da der oberste Kirchenlenker und seine Organe Menschen waren: eine die natürlichen Gränzen überschreiende, Geistliches und Weltliches, Göttliches und Menschliches ermengende, Selbstüberhebung der höchsten Kirchengewalt, ein nneres sittliches Verderben ihrer selbst und ihrer zahlreichen, in lle Abstufungen des Volkes sich verzweigenden Werkzeuge; am hinzu, was auch unvermeidlich war, da in demselben Raue nicht ein doppelter, sondern nur ein einziger Staat wahrhaft xistiren und herrschen konnte, eine Tendenz des Kirchenstaates, den eltlichen Staat zu unterwerfen, ja zu absorbiren; kam hinzu, as sich überall der Hierarchie beigesellt, wenn sie nicht die idealen wecke rein und fest im Auge behält und im rechten Verhältnisse ur fortschreitenden Bildung bleibt, ein Verwenden des Höchsten nd Besten, des Glaubens und der Andacht der Völker, zu weltlihen und äußerlichen Absichten, ein Streben, die christliche Menschheit in geistiger Unmündigkeit und Verdumpfung zurückzuhalten: o war das Schlimmste der Verderbniß vorhanden, eine Kirche, ie, ursprünglich ein freies Reich des Geistes und der Liebe, jetzt nicht nur ein Reich von dieser Welt, sondern, da sie ihre naturgemäße erziehende Stellung und ihre geistige Präpotenz verloren hatte, ein naturwidriges, nur künstlich zu behauptendes, Gewaltreich geworden war. Und so stand auch wirklich trotz aller guten und fruchtbaren Kräfte, die sie noch in sich schloß, die Kirche gegen das Ende des Mittelalters da, eine geistlich-weltliche Universalmonarchie, groß und stark durch Überlieferungen der Vergangenheit, aber unzureichend für die Gegenwart und ohne lebendige Kraft der Zukunft, hemmend für das bürgerliche Gemeinwesen,

wenn es sich in seiner gottbegründeten und naturgemäßen Selbstständigkeit entwickeln wollte, niederdrückend für den Geist, wenn er seine von innen heraus bestimmten Bahnen zu gehen versuchte, nachsichtig gegen den Sünder, der ihr Gehorsam, Dienst oder Geld brachte, unerbittlich streng auch gegen den Frömmsten, der sie in der Ruhe ihres geistigen oder weltlichen Besitzes störte, eine Zuchtmeisterin der Völker, ohne ihr wahres Vorbild zu seyn, stets bedacht, äußere Vortheile von ihnen zu ziehen, ohne ihnen höhere innerliche zu gewähren. Daß aber die Kirche so gewesen, besonders im Laufe des 14ten und 15ten Jahrhunderts, beruht auf dem Zeugnisse nicht bloß ihrer Gegner, sondern ihrer treuesten, eifrigsten Söhne, auf dem unwidersprechlichen Zeugnisse der Thatsachen.

Was dagegen wollten angesichts dieses Zustandes die Vorläufer der Reformation? Sie wollten, wenn wir von Einzelnem absehen, was diesem oder jenem eigenthümlich seyn mochte, gemeinsam und im Wesentlichen dieses:

Das Christenthum sollte, so meinten sie, nicht ferner behandelt werden als äußere Satzung und Formel, als statutarisches Gesetz der Kirche oder als ein für allemal festgestellte Metaphysik der Schule, sondern es wurde von ihnen wieder erkannt und sollte wieder allgemein zu lebendiger Anerkennung gebracht werden als freies Evangelium, als innerster Lebensgeist, als Kraft Gottes zur Erlösung und Versöhnung, als unversiegbare Quelle der Heiligung aus Liebe und kindlicher Dankbarkeit, freilich auch naturgemäß sich darstellend als sittliches Gesetz und als Lehre, aber als Gesetz der freien, von einem höheren Geiste beseelten, Neigung und als Lehre nicht des überlieferten Buchstabens, sondern des erfahrungssicheren selbstgewissen Geistes. Deßhalb setzten sie dem äußerlich und gesetzlich gewordenen, in der gesetzlichen Richtung aber zugleich pelagianisirenden, Kirchenthume die lebendige Innerlichkeit der evangelischen Gesinnung, das Princip des Glaubens und der Liebe und der in beiden wurzelnden Freiheit, der von den ursprünglichen Grundlagen abgewichenen, traditionell erstarrten Speculation der Schule aber die in eigenster Erfahrung wiedergeborene, einfache und gesunde Schriftlehre entge-

[redacted]; und wenn ſie in der Hervorhebung und Feſtſtellung des Chriſtprincips auch einſeitig und excluſiv wurden, was bei der Macht des Gegenſatzes kaum zu vermeiden war, ſo gaben ſie doch den kräftigſten und ohne Zweifel auch wohlthätigſten Impuls, um die von der Tradition und Schultheologie ſo ungebührlich zurückgedrängte Schrift und den reineren Schriftinhalt wieder in das geziemende Recht einzuſetzen, und es iſt zugleich unverkennbar, daß es ihnen dabei nicht um das äußere Wort und den Buchſtaben der Schrift, ſo hoch ſie beides auch hielten, ſondern um den daraus zu entwickelnden Lebensgeiſt zu thun war. Denn in der Schrift ſuchten ſie nicht wieder eine neue, nur etwa gereinigte und vereinfachte, Scholaſtik, ſondern friſche Geiſtesnahrung, religiöſe und ſittliche Lebensfülle, Kräfte der Seligkeit. Dieß Alles konnten ſie aber nur finden in dem Kerne der Schrift, in der Perſon und dem Werke des Erlöſers, und dieſes: Chriſtum als die perſönliche Macht der göttlichen Wahrheit, Heiligkeit und Liebe, als den, der unſre Weisheit und Erlöſung iſt, als lebendiges Haupt und alleinigen Herrn der Gemeinde, klar und ſiegreich hervortreten zu laſſen, alles Übrige aber dieſer göttlichen Geiſtesmacht unterthan zu machen, war offenbar der Mittelpunct aller ihrer Beſtrebungen. Chriſtus ſollte wieder lebenskräftig in ſeiner Gemeinde wohnen, Er, nicht der Papſt oder irgend eine nur menſchliche Gewalt, ſollte wieder in der Kirche herrſchen. Dieß hing aber untrennbar mit einem Anderen zuſammen, was ebenſo ſehr die Geiſtesrichtung dieſer Männer charakteriſirt. Chriſtus kann als wirklicher Erlöſer nur aufgenommen werden, wo die Sünde erkannt und empfunden iſt. Daher geht mit der Predigt des Evangeliums, ſowohl urſprünglich, als wo es friſch wieder auflebt, ſtets Hand in Hand die Predigt der Buße, die Schärfung des Sündebewußtſeyns und Erlöſungsbedürfniſſes. Deßhalb finden wir, ſo die vorreformatoriſchen Männer, wie die Reformatoren ſelbſt vorzugsweiſe im Treiben der hierher gehörigen Lehren begriffen und nicht zufällig, ſondern nothwendig auf der Seite des Auguſtinismus, der das Sündebewußtſeyn verſtärkt, gegen den Pelagianismus, der es abſchwächt. Darum wird dann auch poſitiv in der Heilslehre Alles auf das im Glau-

ben zu ergreifende Verdienſt Chriſti geſtellt und nichts auf das Verdienſt der Werke. Chriſtus iſt allen dieſen Männern die alleinige und vollkommen genügende Quelle des Heils, der eine, Alles wirkende Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen. Und daraus folgte für ſie wieder dreierlei, was ſie polemiſch geltend zu machen nicht unterließen: es bedarf keines weiteren prieſterlichen Mittlerthums in der Kirche, denn durch Chriſtum iſt ein unmittelbares kindliches Verhältniß der Erlöſten zu Gott hergeſtellt; es bedarf keiner weiteren Geſetzgebung, denn das von Chriſto gegebene evangeliſche Geſetz iſt für alle Chriſten zureichend; es bedarf keiner ſichtbaren, Chriſtum vertretenden, Oberherrſchaft in der Kirche, denn Chriſtus hat nie aufgehört, ihr ſtets gegenwärtiges wirkſames Haupt zu ſeyn; und was ſich in dieſen Beziehungen zwiſcheneindrängt, das ſchmälert nicht nur die Ehre Chriſti, ſondern trübt auch das reine Verhältniß des durch das Evangelium frei gewordenen Chriſten zu Gott und ſeinem Erlöſer. Von dieſem Standpunct aus eröffnete ſich für die reformatoriſchen Männer ein weites Feld der Polemik gegen chriſtumverdrängendes Prieſterthum und Papſtthum, gegen außerevangeliſche Menſchenſatzung und Menſchenherrſchaft, gegen angemaaßte menſchliche Sündenvergebung und Ablaßweſen und gegen Alles, was hiermit zuſammenhing: ein Feld, auf dem wir ſie im Einzelnen ſich tapfer haben tummeln ſehen. Und da ſie hierdurch nothwendig in Conflict mit der Macht kommen mußten, welche die höchſte des Mittelalters war, ſo ſcheuten ſie auch das Letzte nicht, dasjenige, was ſelbſt einem Luther noch die größte innere Schwierigkeit machte, den Kampf mit der Kirche. Die erſcheinende Kirche als vielfach verdorben, ja abgefallen erkennend und doch die Idee der Kirche feſthaltend, unterſchieden ſie zwiſchen der katholiſchen Kirche und der Kirche Chriſti, betrachteten die erſtere, was die Erfahrung zeigte, als dem Irrthum ausgeſetzt, die letztere dagegen, die auf das Evangelium gegründete Gemeinſchaft der Heiligen, als über Irrthum erhaben und ſetzten nun ihr Leben daran, von der inneren unſichtbaren Kirche Chriſti und ihren Grundlagen aus die äußere, ſichtbare in einem großen Theil ihrer Satzungen und Inſtitu-

ten, ja in ihrem ganzen geiſtigen Zuſtande zu reformiren. Alſo mit Wenigem: evangeliſche Verinnerlichung des Chriſtenthums, Zurückführung deſſelben auf ſeine einfachen Lebensgrundlagen in der Schrift; Bekämpfung der zwiſcheneingedrungenen traditionellen Kirchen- und Schulſatzungen; Wiederherſtellung des lebendigen Glaubens an Chriſtum, als den Inbegriff alles Heiles und Segens für den Einzelnen und die Kirche, und der in dieſem Glauben wurzelnden Freiheit; Verwerfung alles Menſchlichen, was ſich gegen die Ehre Gottes und Chriſti in der Kirche erhoben hatte oder erheben könnte; Erneuerung der Kirche zu einer Gemeinſchaft, die, vom Geiſte ihres Stifters und Hauptes durchdrungen, frei wäre von allem falſchen Geſetzesthum und doch gebunden in heiliger Liebe; Auflöſung des ſpeciellen Prieſterthums in das allgemeine, des Papismus in Chriſtusherrſchaft, des Kirchenthums in evangeliſches Chriſtenthum — das war es in der Hauptſache, was dieſe Männer gemeinſam wollten und was die Einzelnen, je nach dem Maaße der ihnen gewordenen Erkenntniß, in verſchiedener Form zu verwirklichen ſtrebten.

Überblicken wir dieſe Hauptmomente, ſo werden wir, wie wir auch ſonſt geſinnt ſeyn mögen, nicht anſtehen dürfen zu ſagen, daß die reformatoriſchen Männer das Beſſere wollten, dasjenige, worin entweder überhaupt das Heil der Kirche liegt, oder doch unter den gegebenen Bedingungen lag. Mochte dabei ihre chriſtliche Erkenntniß mit manchen Unvollkommenheiten, ihr Leben mit manchen Mängeln behaftet ſeyn: wenn wir auf die eigentliche Subſtanz ſehen, ſo war auf ihrer Seite unverkennbar das Recht des ernſteren, ſtrengeren und reineren chriſtlichen Geiſtes, das Recht der volleren Wahrheit, Sittlichkeit und Freiheit.

Aber dieſes Recht des Chriſtlicheren und Beſſeren war nicht bloß eine theoretiſche Sache, es enthielt als Sittliches ſeiner Natur nach auch eine practiſche Anforderung: es mußte verwirklicht werden, und dieſe Verwirklichung konnte nur eintreten durch Umbildung, objective und ſubjective Umbildung des Geſammtzuſtandes der Kirche, durch Reformation.

[illegible] Reformatorisch, seiner innersten Natur nach ist sowohl das Christenthum, als das, wovon dasselbe die höchste reale Wahrheit ist, das Wesen des menschlichen Geistes in seinem innerlichsten Kerne, im religiösen Leben. Das Christenthum ist reformatorisch, nicht etwa nur rückwärts im Verhältnisse zum Judenthum, als dessen Verklärung im reinsten Geiste des Prophetismus, sondern hauptsächlich auch vorwärts im Verlaufe seines eigenen Ganges durch die Menschheit. Es will selbst jeden Einzelnen und die ganze Menschheit von Grund aus reformiren und diejenigen, die sich seinem Einflusse hingeben, zu einer gottgeheiligten, in fortwährender Läuterung begriffenen, Gemeinschaft sammeln. Diese Gemeinschaft aber, das Reich Gottes, kommt, da es nur menschlich verwirklicht werden kann, in Conflict mit der Welt, es wird unvermeidlich davon afficirt, es hängen sich ihm auch weltliche und sündhafte Elemente an; dagegen liegen im Christenthum ungestörbare Kräfte der Reinigung, der Ausscheidung alles Un- und Widergöttlichen, und es kann nicht ausbleiben, daß, wenn sich der weltliche Stoff im erscheinenden Gottesreiche, in der Kirche, stark anhäuft, auch die läuternde Macht des Christenthums sich desto gewaltiger erhebt, und wo dieß auf eine durchgreifende, umfassende Weise geschieht, da wird das Christenthum seiner Natur nach zur Reformation, die christliche Idee reagirt und protestirt gegen ihre zeitliche Erscheinung, es ist reformatorische Zeit. Dieser Proceß, in einzelnen Epochen mächtiger hervortretend, geht durch die ganze Geschichte der christlichen Welt hindurch und erweist sich eben darin als etwas dem Christenthume selbst in seiner Stellung zur Menschheit unaustilgbar Einwohnendes. Christus selbst hat sein Wirken als eine ins Innerste der Menschheit eingreifende sittliche Krisis, als etwas Richterliches und Ausscheidendes bezeichnet: er ist nicht gekommen, Friede zu bringen, sondern das Schwert; er war der erste und größte Reformator. Ebenso sind alle für das Ganze bedeutenden Kirchenlehrer, wenigstens nach einer Seite ihrer Thätigkeit, reformatorisch gewesen und nicht allein der Protestantismus, auch das Papstthum hat, wie z. B. Gregor VII, seine großen reformatorischen Männer aufzuweisen. Und nicht minder wird auch in Zukunft dieser Erneuerungs-Proceß fort-

gehen, so lange noch der Gegensatz von Wahrheit und Irrthum, von Heiligkeit und Sünde, von Reich Gottes und Welt besteht. Denn, wie in der Natur des Christenthums, so liegt die Nothwendigkeit desselben auch im Wesen des menschlichen Geistes und seiner Stellung zum Christenthume, seiner Stellung zum Göttlichen überhaupt. Wenn schon der menschliche Geist überhaupt und in allen Beziehungen auf ein geschichtliches Seyn, also auf eine in nie ruhender Selbstthätigkeit fortschreitende Entwickelung angelegt ist, diese Entwickelung aber als eine freie nur allmählig und, weil mit der Freiheit auch Sünde und Irrthum, also Entgegenstrebendes gegeben ist, nur in Gegensätzen, Kämpfen und Katastrophen vor sich gehen kann, so ist dies noch insbesondere der Fall im Verhältnisse des menschlichen Geistes zum Christenthum, in seinem religiösen und sittlichen Leben. Das Christenthum ist nicht als etwas begrifflich Fertiges, als System oder Formel, an die Menschheit gekommen; es schließt einen tiefen und reichen Lehrgehalt, einen festen Glaubens- und Wahrheitskern in sich, aber die bestimmtere Fassung und gedankenmäßige Feststellung desselben — und darin liegt eben die große geistanregende Kraft des Christenthums — ist selbst wieder zu einer Arbeit des menschlichen Geistes geworden; es hat sich auch hier ein Entwickelungsproceß eröffnet, dessen Aufgabe, weil sie sich zu verschiedenen Zeiten anders modificirt, eine unendliche ist; und da auch hierbei, besonders weil das Theoretische untrennbar mit dem Practischen verbunden, weil die Erkenntniß vom ganzen inneren Lebenszustand abhänig ist, Perioden des Verderbnisses, der Verfinsterung eintreten, so würde, wenn nicht von Zeit zu Zeit ein Kampf, eine durchgreifende Krisis und Erneuerung, kurz eine Reformation einträte, ein wesentliches Moment in der geistigen Entwickelung selbst, es würde die eigentlich treibende, die großen Impulse gebende Kraft fehlen. Ja, selbst abgesehen vom Christenthume, die religiöse und sittliche Gesammtentwickelung des menschlichen Geistes würde stagniren und verdumpfen, wenn nicht überall und auf allen Gebieten zur rechten Zeit reformatorische Krisen einträten. Überall wird, unter gewissen Bedingungen, die Evolution des menschlichen Geistes und der menschlichen Zustände nothwen-

bis zur Reformation, die nur, wenn sie gewaltsam und wider natürlich zurückgedrängt wird, in Revolution umschlägt.

So dürfen wir sagen: Reformation muß seyn, wenn Christenthum, wenn Geist, wenn geschichtliche Entwickelung des Geistes überhaupt und des christlichen insbesondre seyn soll. Daß aber gegen das Ende des Mittelalters eine Masse des Verderbten, Schlechten, Hemmenden in der christlichen Welt und namentlich in der Kirche angehäuft, daß Luft und Licht nöthig war, und ein seit lange herangereifter besserer Geist endlich zum Durchbruche kommen mußte, wird ebenfalls kein Unparteiischer, kein Geschichtkundiger leugnen. Es konnte sich nur fragen: wie sollte dieß geschehen, wie sollte aus dem veralteten Zustand in einen frischen, christlicheren, reineren, sittlicheren hinübergeleitet werden? Es war im Allgemeinen ein zwiefacher Weg möglich: man konnte die Reformation versuchen auf der gegebenen Grundlage der Kirche, namentlich der vorhandenen kirchlichen Aristokratie und Monarchie, oder man konnte sie versuchen auf der Grundlage der Schrift unter Bekämpfung auch jener zeitlich gegebenen Fundamente der Kirche. Die Reformation der ersteren Art sollte ausgehen von einer geordneten Kirchenautorität, den ökumenischen Synoden, und in bestimmten gesetzlichen Acten allmählig und wohlüberlegt vollzogen werden, sie hätte mehr den Character der Legitimität und der zusammenhängenden geschichtlichen Entwickelung gehabt; die Reformation der andern Art konnte nur bewirkt werden durch den allgemeineren Fortschritt des christlichen Geistes überhaupt unter der Leitung hervorragender, innerlich berufener Persönlichkeiten, sie mußte ihrer Natur nach einen mehr volksmäßigen, bis zu einem gewissen Grade demokratischen, Character haben; bei ihr konnte es nicht ausbleiben, daß sie mit manchem Bestehenden entschieden brach, und dagegen ein neues kirchliches Recht, das ihr aber das alt und ewig christliche zu seyn schien, einzuführen suchte. Jene bezog sich nur auf einen Theil des kirchlichen Zustandes, sie schnitt nicht so tief ins Fleisch, sie verhieß, indem sie sich innerhalb der kirchlichen Ordnung bewegte, Erhaltung der katholischen Kircheneinheit; diese griff mehr an die Wurzel alles Unchristlichen und Verderblichen,

sie war totaler und radicaler, sie wollte strengere Scheidung der widerstrebenden Elemente, aber sie drohte auch, indem sie sich mit der Kirchenmacht völlig überwarf, mit einem Schisma innerhalb der Kirche.

Die erstere Art der Reformation, die sanftere, legitimere wünschten, wollten und hofften die erleuchtetsten christlichen Männer zu Anfang und im Laufe des 15ten Jahrhunderts, ja die großen Concilien zu Konstanz und Basel bildeten daraus förmlich ein neues kirchenrechtliches Princip[1]). Das Höchste, was sie im Auge hatten, war dieses: eine freie, kräftige, umfassende, nur von Gott und Christo ihre Vollmacht ableitende, Repräsentation der ganzen Christenheit des Abendlandes in den allgemeinen Concilien sollte die oberste gesetzgebende und richterliche Gewalt in der Kirche bilden; diese Concilien sollten in regelmäßigen Zeitabschnitten von etwa zehn Jahren zusammentreten, die großen Interessen der Kirche selbständig berathen, die jedesmaligen Bedürfnisse gewissenhaft befriedigen und die nöthig gewordenen Verbesserungen im Einverständnisse mit dem Papst oder auch, wenn er sich hartnäckig widersetzte, ohne denselben einführen. Hierdurch war das Princip und lebendige Organ einer fortgehenden, in festem gesetzlichem Schritte sich entwickelnden Reformation in die Mitte der Kirche selbst verpflanzt; es wäre, falls dieser Gedanke auf die Dauer gesiegt hätte, die Kirche, die seit Gregor VII eine absolute und häufig despotische Monarchie war, in die Gestalt eines constitutionellen Gemeinwesens übergegangen, ja die Beschränkung des Papstthums wäre dabei eine noch stärkere gewesen, als die Beschränkung des Königthums in constitutionellen Monarchien, denn hier ist für die wichtigsten Handlungen die Zusammenstimmung der höchsten Gewalten erforderlich, dort aber legte sich die Kirchenrepräsentation das Recht bei, auch ohne das Papstthum zu beschließen und zu handeln, nöthigen Falls selbst über dasselbe zu richten.

1) Über die Geschichte und Tendenz dieser Concilien gibt jetzt die vollständigste Kunde das bekannte Werk von Wessenberg: die großen Kirchenversammlungen des 15ten und 16ten Jahrhunderts. Constanz 1840. 4 Bände.

Die Beſtrebungen der Männer, die dieß wollten, waren ohne Zweifel wohlgemeint und edel; der Gedanke ſelbſt war großartig und ſchien der Kirche eine ſchöne Zukunft zu verbürgen; ja es mag ſich auch dem Proteſtanten, beſonders wenn er auf die jetzige Zerſplitterung hinblickt, der Wunſch aufdrängen, es möchte die Kirche, als Einigungsband der ganzen europäiſchen Völkerfamilie, eine ungetrennte geblieben ſeyn und ſich aus ſelbſteigener Kraft, wenn auch kämpfend, doch ohne ſpaltende Kataſtrophe in geſchichtlichem Zuſammenhang und ununterbrochenem Fortſchritt reformirt haben. Aber die Wirklichkeit der Geſchichte läßt uns dieſen Wunſch als eitel erſcheinen, und wenn wir genauer zuſehen, müſſen wir uns auch überzeugen, daß es nicht anders kommen konnte, als es gekommen iſt. Jene Beſtrebungen des ariſtokratiſchen Repräſentativſyſtems konnten der Natur der Sache nach nicht zu ihrem Ziele gelangen: denn ſie waren mit einem inneren Widerſpruche behaftet; ſie ruhten auf falſchen Vorausſetzungen; ſie waren in Beziehung auf das reformatoriſche Princip ſelbſt nicht durchgreifend genug.

Sie waren — ſagen wir zuerſt — mit ſich ſelbſt in einem inneren Widerſpruche. Dieß kann am beſten durch eine Parallele anſchaulich gemacht werden. Jene ſynodalen Tendenzen ſind in einigen weſentlichen Beziehungen mit den neueren politiſchen Theorien zu vergleichen, welche die Gewährleiſtung einer freien und kräftigen Entwickelung des öffentlichen Lebens vorzugsweiſe oder ausſchließlich in einer der Monarchie zur Seite ſtehenden und ſie beſchränkenden Volksrepräſentation finden. Es war das conſtitutionelle Syſtem der katholiſchen Kirche, ähnlich den conſtitutionellen Syſtemen der modernen Politik, nur darin noch weiter gehend, daß es der kirchlichen Repräſentation eine entſchieden höhere Stellung zuerkannte, als der Volksrepräſentation in einer Monarchie gegeben werden kann, nämlich für gewiſſe Fälle auch richterliche Autorität über den Papſt, vollkommene Autonomie und Obergewalt in der Kirche. Wenn nun auf dem politiſchen Gebiete, weil es ſich hier, wie man auch das göttliche Recht urgiren mag, in der Anwendung immer nur um rein menſchliche Verhältniſſe und Thätigkeiten handelt, der Begriff

der Monarchie nicht ſchlechthin aufgehoben wird durch das Hinzutreten einer repräſentativen Beſchränkung; ſo verhält es ſich anders auf dem kirchlichen Gebiete, wenigſtens in der Geſtaltung, die es damals hatte und die es im Katholicismus, wenn er kräftig ſeyn ſoll, immer haben muß. Der Papſt nimmt dem katholiſchen Syſteme zufolge nicht nur urſprünglich ſeine Stellung im eminenten Sinne von Gottes Gnaden, jure divino, ein, ſondern er wird auch im ganzen Verlaufe ſeiner Thätigkeit, in allen weſentlichen Entſcheidungen als eine göttliche Perſon betrachtet, ſein Regiment iſt nicht ein bloß menſchliches und als ſolches dem Irrthum unterworfenes, ſondern ein theokratiſches, gleichſam unter fortlaufender Inſpiration ſtehend und darum über Irrthum und Widerſpruch erhaben. Der Papſt iſt nicht bloß eine geheiligte Perſon, ſondern der alle Kräfte der Heiligung in der chriſtlichen Welt vermittelnde Statthalter Gottes. Einer ſolchen Autorität, die ſchlechthin über den menſchlichen Bereich hinausgeht, kann man, ohne daß ſie in ihrem innerſten Weſen alterirt, ja zerſtört würde, keine Beſchränkung an die Seite ſtellen, geſchweige denn ein höheres Tribunal überordnen. Das Papſtthum, als ſichtbare Stellvertretung Gottes, entſpricht ſeinem Begriffe nur, wenn es eine völlig abſolute, unbeſchränkt höchſte, inappellable Gewalt iſt. Die Synoden wollten ihm dieſen Grundcharacter rauben, ſie wollten ſich das Papſtthum für gewiſſe Fälle unterordnen, Appellationen vom Papſtthum an eine höhere Kirchengewalt legitimiren, und darin lag ein innerer, in das tiefſte Leben der Kirche eingreifender Widerſpruch, aus dem ſich, wie die Dinge ſtanden, ein Kampf auf Leben und Tod entwickeln mußte. Beide Potenzen mußten auf Behauptung der Superiorität ausgehen und nur eine konnte ſie factiſch haben: ſiegten die Synoden, ſo war das Papſtthum in ſeinem eigentlichen Weſen vernichtet und beſtand nur als Form, die Kirche wurde eine ariſtokratiſche Republick; behauptete ſich dagegen das Papſtthum in ſeiner alten Kraft und Hoheit, dann konnten die Synoden nicht zu der Bedeutung und Wirkſamkeit gelangen, die ſie als unentbehrlich für ſich in Anſpruch nahmen; die Kirche blieb eine reine theokratiſche Monarchie. Die-

[redacted] Concilium [redacted] Papſt [redacted] Primat [redacted] Papſtes [redacted] Luther. [redacted] Er ſpricht ſich darüber wiederholt ſehr charakteriſtiſch aus. In einem Briefe an Churfürſt Friedrich [1]) ſagt er: „Also hat man zu Coſtnitz auch contraria gehandelt. Zum erſten, verdammt die Artikel: Primatus non est jure divino, und doch bekennen die Concilium ſey über den Papſt. Das wäre ketzeriſch und irrig, ſo der Papſt jure divino Primatum hätte. Denn alſo wäre das Concilium das oberſt auf Erden, und hätte ein Primat über des Papſts Primat, als der recht Chriſti Vicarius, in plenitudine potestatis omnium. ... Wenn Primatus jure divino des Papſts wäre, ſo gebühret dem Concilio nicht über ſich zu greifen und den Papſt, als einen Unterthanen, abſetzen, regieren und handeln, wie es will. Denn jus divinum läßt ſich weder regieren, noch ändern. Und iſt der Papſt über alle Chriſten, und die Römiſche Kirche über alle Kirchen: ſo iſt er gewiß auch über das Concilium, das nichts anders iſt, denn alle Kirchen.“ Und in einer andern Stelle [2]), wo zugleich die practiſche Seite, das Unausführbare des Syſtems, hervorgehoben wird: „Ich ſetze, daß der Papſt wollte ſich des begeben, daß er nicht jure divino oder aus Gottes Gebot der oberſte wäre, ſondern, damit die Einigkeit der Chriſtenheit wider die Rotten und Ketzerei deſto baß erhalten würde, müßte man ein Haupt haben, daran ſich die andern alle hielten. Solches Haupt wäre nun durch Menſchen erwählt und ſtünde in menſchlicher Wahl und Gewalt, daſſelbe Haupt zu ändern, zu entſetzen, wie zu Conſtanz das Concilium faſt die Weiſe hielt mit den Päpſten, ſetzten der drey ab und wählten den vierten. Ich ſetze nun, ſage ich, daß der Papſt und der Stuhl zu Rom ſolches begeben und annehmen wollte, *welches doch unmüglich iſt*: denn er müßte ſein ganz Regiment und Stand laſſen umkehren und zu-

1) Vom 18ten Auguſt 1519, Th. 1. S. 313 u. 14. bei de Wette.
2) Schmalkald. Artikel, Th. 2. Art. 4.

ſtören mit allen ſeinen Rechten und Büchern. Summa, er kanns nicht thun. Dennoch wäre damit der Chriſtenheit nichts geholfen, und würden viel mehr Rotten werden, denn zuvor. Denn weil man ſolchem Haupt nicht müßte unterthan ſeyn aus Gottes Befehl, ſondern aus menſchlichem guten Willen, würde es gar leichtlich und balde veracht, zuletzt kein Glied behalten. Müßte auch nicht immerdar zu Rom oder anderm Orte ſeyn, ſondern wo und in welcher Kirchen Gott einen ſolchen Mann hätte gegeben, der tüchtig dazu wäre. O! das wollt ein weitläuftig wüſt Weſen werden. Darum kann die Kirche nimmermehr baß regieret und erhalten werden, denn daß wir alle unter einem Haupt Chriſto leben, und die Biſchoffe alle gleich nach dem Ampt (ob ſie wohl ungleich nach den Gaben) fleißig zuſammenhalten in einträchtiger Lehre, Glauben, Sacramenten, Gebeten und Werken der Liebe, wie St. Hieronymus ſchreibt, daß die Prieſter zu Alexandria ſämtlich und in gemein die Kirchen regierten, wie die Apoſtel auch gethan, und hernach alle Biſchoffe in der ganzen Chriſtenheit, bis der Papſt ſeinen Kopf über alle erhub."

Die ſynodale Tendenz ruhte ferner auf falſchen Vorausſetzungen. Sie nahm an, das Papſtthum, obwohl in ſeinem Lebensnerv angetaſtet, ja in ſeinem eigentlichen Weſen vernichtet, würde doch Kraft genug haben, die Kirche in der Einheit zuſammen zu halten. Dieſe Wirkung war aber nur möglich, ſo lange das Papſtthum als höchſte göttliche Macht und Autorität auf Erden anerkannt wurde; erſchien es als kirchliches Inſtitut neben andern kirchlichen Inſtituten, als Product der Kirche, mit dem dieſelbe durch ihre Repräſentanten ſchalten und walten könne, ſo war, wie ſchon Luther klar einſah, ſeine bindende Kraft aufgelöſt. So ging die Einheit verloren. Aber dafür wurde auch ein Anderes nicht gewonnen, die Bürgſchaft einer ſicher und geſetzmäßig fortſchreitenden Reformation. Denn dazu war erforderlich, daß das immerhin noch in impoſanter Macht und allſeitigem Einfluſſe daſtehende Papſtthum und deſſen hohe Würdenträger auch wirklich einen guten Willen zur Reformation hatten. Dieß war aber auch eine grundloſe Vorausſetzung.

[illegible] kirchlichen Verbesserungen wurden eigentlich [illegible] abgerungen und abgetrotzt, und auch dieß kannte [illegible] nur vorübergehende Weise. Sobald der äußere Zwang [illegible] war, lenkte die hohe Hierarchie immer wieder ins alte Geleise. Obwohl theoretisch bestritten, hatte das Papstthum doch [illegible] faktisch die Macht in Händen und vereitelte jedesmal [illegible] Bestrebungen der reformatorischen Synoden durch List oder [illegible] Denn was haben in Beziehung auf Kirchenverbesserung [illegible] Versammlungen zu Konstanz und Basel, für welche ganz Europa in Bewegung war, hinterlassen? Ein großes Ansehen allerdings und eine tiefe Wirkung auf die allgemeine Gesinnung, keineswegs aber dauernde und durchgreifende Maßregeln für wirkliche Umgestaltung der Kirchenverhältnisse. Mit und aus dem Papstthume, dessen Bestand die Synoden doch voraussetzten, konnte die von ihnen geforderte Reformation, wenigstens in gründlicher Weise, nicht aufkommen. Dieß drang sich selbst einem der Hauptvertheidiger des repräsentativen Systems, dem tiefen Kenner des kirchlichen Lebens, Gerson, auf. Er sagt[1]: „Gesetzt auch, daß jene Reformation in Schriften festgesetzt, durch bestimmte Eidschwüre, Bekräftigungen und Verträge verbürgt wäre, so fürchte ich doch, daß sie nachher vom Papste, von den Cardinälen und den übrigen Prälaten und Dienern der Curie nicht gehalten werden, wie auch Franz Petrarca in einem anonymen Buche sagt: mit dem Wachsthume der Schlechtigkeit unter den Menschen wuchs auch der Haß gegen die Wahrheit, und die Herrschaft ist nun der Schmeichelei und Lüge übergeben. Außerdem ist es schwer, von seinen Gewohnheiten abzustehen." Das Nämliche, mehr in Beziehung auf die Personen, deutet später in Folge der bis dahin gemachten reicheren Erfahrungen auch der Churfürst Johann Friedrich an, indem er im Hinblick auf Melanchthons bekannte Aeußerung zu den schmalkaldischen Artikeln, man könnte um der Einigkeit willen die Superiorität des Papstes auch über die Evangelischen jure humano wohl zulassen, an Luther schreibt[2]: „So wir aus guter Meinung und um Friedens will-

1) De Reformat. Ecclesiae in Concil. universal. cap. XII.

2) Brief vom 7ten Jan. 1537 bei Seckendorf III, 132.

len den Papſt einen Herrn bleiben laſſen, der über uns, unſre Biſchoffe, Pfarrer und Prediger zu gebieten, ſetzen wir uns ſelber in die Fahr und Beſchwerung, weil er doch nicht ruhen würde und ſeine Nachkommen, uns und unſer allerſeits Nachkommen gänzlich zu vertilgen und auszurotten."

Endlich drittens war das ſynodale Repräſentativſyſtem in Betreff der reformatoriſchen Principien ſelbſt nicht durchgreifend genug. Wir Proteſtanten wenigſtens müſſen die Grundlagen, auf die es ſich baſirt hatte, als rein chriſtliche in Anſpruch nehmen; wir können nicht anders, als die Fragen aufwerfen: Iſt denn auch das Papſtthum, welches dabei als unentbehrliche Grundlage feſtgehalten wurde, wirklich eine chriſtliche Inſtitution? Entſpricht der Begriff des Prieſterthums, als geſonderten Standes, und die hierauf ſich ſtützende Anerkennung einer kirchlichen Ariſtokratie, als göttlich befugter Kirchenrepräſentation, dem urſprünglich chriſtlichen, apoſtoliſchen Geiſte, dem Weſen des Evangeliums und dem Vorbilde der chriſtlichen Urgemeinde? Hat die Auffaſſung der Kirche als eines in ſeiner zeitlichen Erſcheinung infalliblen Gemeinweſens wirklichen Grund in der Schrift, in der Geſchichte, in der Natur der Dinge? Dürfen wir mit Recht der kirchlichen Überlieferung diejenige Stellung zur Schrift und zum Gemeinglauben geben, welche auf dieſem Standpunct angenommen wird? — Dieſe und ähnliche Fragen werden freilich vom Katholicismus und Proteſtantismus entgegengeſetzt beantwortet; ihre gründliche Löſung würde hier auch zu weit führen; aber ſo lange ſie nicht im katholiſchen Sinn aus der Schrift, aus dem Geiſt und der Geſchichte des Chriſtenthums, und aus andern „öffentlichen, klaren und hellen Gründen" beſſer beantwortet ſind, als bis jetzt, haben wir immer Urſache genug, jene Grundlagen für wankend und unſicher zu erklären und zu ſagen: wenn die Reformation eine gründliche, der apoſtoliſchen Lehre und dem Urzuſtande der Gemeinde, ſey es auch nicht der Form, doch dem Geiſt und Weſen nach, entſprechende ſeyn ſollte, ſo mußte ſie noch einen kräftigen Schritt weiter thun und auch jene, vom Synodalſyſteme noch adoptirten Grundlagen: Papſtthum, kaſtenartiges Prieſterthum, Infalli-

bilität der ſichtbaren Kirche und ihrer Repräſentation, und ſetzgebende Autorität der kirchlichen Tradition mit in den k ſchen Proceß aufnehmen.

War nun alſo ein unabweisbares Bedürfniß der Refor tion vorhanden und war der von den Synoden vorgeſchla Weg, wie wir gezeigt, unzulänglich oder wenigſtens, wie mand leugnen wird, unausführbar, ſo blieb nur der andre rig: die Reformation von der Baſis der Schrift aus d Begründung und Ausbreitung eines reineren chriſtlichen ſtes, der allmählig die Oberhand gewinnen und endlich, zuſammenfaſſend in großen Perſönlichkeiten, einen durchgreifen Kampf mit dem Verdorbenen, Falſchen und Hemmenden beſt mußte. Für dieſe Art der Umgeſtaltung konnte freilich keine ge nete, legitime Form gegeben ſeyn, ſie beruhte auf unberech baren geiſtigen Wirkungen und Einflüſſen, ſie mußte von ganen, die ganz eigenthümlich ausgeſtattet und innerlich b berufen waren, durchgeführt werden, ſie konnte ſich entw gar nicht, oder nur auf eine freie Weiſe, nicht durch Reflex ſondern durch Begeiſterung machen. Indeß war doch hierbei das Doppelte denkbar: eine durchaus ruhige Entfalt des neuen chriſtlichen Geiſtes von innen heraus durch Lehre ſittliche Einwirkung, oder ein auch in gewaltigen, ergreifen Thaten ſich entladender Durchbruch deſſelben, eine reform riſche Entwickelung oder eine reformatoriſche Kataſtrophe. A des ſehen wir auch geſchichtlich eintreten: das Erſtere vorne lich bei den Vorläufern der Reformation, das Andre bei den M nern, die wir im engeren Sinne Reformatoren nennen. G gibt es eine Anſicht, welche behauptet, man hätte ſtets auf erſteren Wege beharren ſollen, und welche demgemäß die ſieg gebenden und umwälzenden luther'ſchen Thaten verwirft. A dieſem Standpunct aus, den wir den erasmiſchen nennen k nen, weil ihn zuerſt Erasmus auf eine ausgezeichnete Weiſe nahm, obwohl ſich ihm ſeitdem viele, beſonders katholiſche Sch ſteller angeſchloſſen haben, würde man die ſtilleren Vorlä der Reformation, wo nicht den Gaben, ſo doch der Tendenz Wirkſamkeit nach, über die handelnden Reformatoren zu ſte

haben. In dieſem Sinne ſagt auch Erasmus [1]) mit ſpecieller Rückſicht auf den Hauptvorläufer Luthers: „Weſſel hat Vieles mit Luther gemein; aber wie viel chriſtlicher und beſcheidener trägt er ſeine Lehren vor, als die meiſten von jenen!" Und in allgemeinerer Beziehung auf vorreformatoriſche Männer überhaupt, Georg Wicelius [2]), der bekannte Mittelsmann zwiſchen der proteſtantiſchen und katholiſchen Partei: „Der fromme Laurentius, Gerſon, Valla, Picus, Weſſelus, Petrus de Alliaco ſahen auch, daß es nicht gar wohl um die Kirche ſtund. Traten ſie darum aus und machten neue Kirchen? Nein, ſondern ſie ſchrieen dawider, daß ihnen der Hals krachte, erhuben ihre Stimme, wie eine Poſaune, und verkündigten den Chriſten ihre Sünde, damit ſie ihre Seelen retteten." Sollen wir dieſer erasmiſchen Anſicht beiſtimmen? Sie hat in der ſpeciellen Beziehung Recht, daß für eine gewiſſe Periode der reformatoriſchen Entwickelung vorzugsweiſe das Wort, die Schrift und der ruhige Lebenseinfluß an der Stelle waren; aber im Großen hat ſie Unrecht, wenn es ſich um die vollſtändige Durchführung einer Reformation handelt; dieſe konnte nicht eintreten ohne durchgreifende Thaten. Deſſen war ſich auch Luther wohl bewußt. Er ſagt in einem ſeiner Briefe [3]) ſehr characteriſtiſch: „Das ſind nu nicht mehr Wort, ſondern iſt in Werk kommen, da mügen wir uns nach richten." Und daß er und ſeine Mithandelnden, wenn auch in Einzelnem menſchlich fehlend, im Ganzen Recht hatten, beweiſt der Gang der Geſchichte, die Natur der Verhältniſſe. Die Synodal-Idee war unausführbar; die meiſt noch innerhalb

1) Epist. ad Fratres infer. et orient. Fris. Opp. T. X. p. 1622.

2) In ſeiner Apologie vom J. 1533. Vergl. *Goez* Comment. de Wesselo p. 32. Über den Standpunct Wizels ſ. Neander: das Eine und Mannichfaltige des chriſtlichen Lebens, Berl. 1849. S. 167—328. Auch der oben angeführte katholiſche Polemiker aus der Reformationszeit, Johann Fabri, erklärt unſern Weſſel für chriſtlicher und leidlicher, als Luther. S. die Vorrede zu ſeinem Tractat.

3) Brief an Melanchthon vom 29ten Juni 1530, Th. 4. S. 53. bei de Wette.

der Hierarchie sich haltenden oder wenigstens nicht gegen die Hierarchie handelnd hervortretenden Bestrebungen eines Peter d'Ailly, Gerson, Wessel, Valla, Reuchlin, Erasmus und Andrer waren vergeblich, ihre besten und andringendsten Worte verhallten da, wo die Macht war, in den Wind; es erfüllte sich, was längst schon Jacob von Jüterbock gesagt[1]), daß eine Reformation weder von dem Wollen noch von dem Können des Papstes und der höchsten Prälaten zu erwarten sey. Alles wahrhaft Reformatorische wurde immer wieder niedergedrückt, untergraben und vernichtet durch die Hierarchie. Was blieb denn nun übrig? Soll man sagen: Luther und die andern Reformatoren hätten die Sache übereilt? Sie seyen zu rasch zu entscheidenden Thaten geschritten? Aber sie waren ja nicht die Ersten. Jahrhunderte lang hatte die europäische Menschheit dem Papstthume Zeit gelassen, sich zu bessern, sich selbst zu reformiren; von allen Seiten, von Feinden und edler gesinnten Freunden, war die Hierarchie gemahnt und gewarnt, angefleht und gewarnt auch noch von Luther und Zwingli selbst. Aber Alles half nichts. Und da sie denn selbst beharrlich es nicht anders wollte, mußte es freilich zum Bruche kommen und der unterdessen gewaltig angeschwollene Strom des neuen Geistes, der, statt von der Kirche zu ihrer eigenen Belebung und Befruchtung verwendet zu werden, abgedämmt und hinausgedrängt wurde, konnte nun nicht anders, als sich sein eigenes Bette schaffen.

Alles hat seine Zeit: das stillere geistige Wirken der Vorreformatoren hatte seine Zeit, das heroische Handeln der Reformatoren selbst hatte auch die seinige; ohne jenes wäre die Reformation überhaupt und namentlich als allgemeine Volkssache nicht möglich gewesen, ohne dieses wäre es bei bloßen Ansätzen geblieben und nicht zur wirklichen Gründung eines neuen geläuterten Kirchenlebens gekommen. Wir erkennen Beide, sofern sie eine geschichtliche und darin eine göttliche Mission erfüllten, als groß und preiswürdig an.

---

1) S. Band 1. S. 233—238 an versch. Stellen.

Der Riß, den die Reformation unter den gegebenen Ver-
ltniſſen mit ſich bringen mußte, iſt, gegen den urſprünglichen
illen derjenigen, die ihn veranlaßt, gemacht; der Gegenſatz iſt
ch dreihundert Jahren noch vorhanden und muß bis zu einer
ıflöſung, deren Zeit und Form wir noch nicht abſehen, ſeine
tadien durchlaufen; aber inmitten des unvermeidlichen Kampfes
webt doch ein höherer Friede zwiſchen denen, die auf beiden
eiten lebendig auf der gemeinſamen chriſtlichen Grundlage ſte-
n und an der Einheit im Nothwendigen feſthalten, die da wiſ-
ı, was ſie dem, wenn auch anders, doch aufrichtig geſinnten
ruder, was ſie dem gemeinen Beſten, was ſie ihrem Vater-
nde ſchuldig ſind.

Beilage.

über den Verfaſſer der Schrift:

de Imitatione Christi.

Beilage.

Über den Verfaſſer der Schrift:

de Imitatione Christi.

wahren Quelle und den Bedingungen, unter denen es entſtand, auf die Spur zu kommen.

Um die Ehre, der Geburtsort Homers zu ſeyn, haben ſich ſieben Städte geſtritten; die Frage, wem der Verfaſſer der Nachfolge Chriſti angehöre, iſt ein Zankapfel, wenn auch nicht für Nationen, ſo doch für deren gelehrte Sprecher und für zwei angeſehene, weitverbreitete Mönchsorden geworden; ſelbſt das franzöſiſche Parlament wurde in den Streit gezogen und hat am 12ten Febr. 1652 dahin entſchieden, daß das Buch nur mit dem Namen des Thomas gedruckt werden ſolle; ſeit mehr als zwei Jahrhunderten ſind Schriften gewechſelt worden, die nachgerade zu einer kleinen Bibliothek angewachſen ſind, und bis auf den heutigen Tag iſt die Sache noch nicht zu einem allgemein befriedigenden Abſchluſſe gebracht, denn in den letzten Jahrzehnten noch haben ſich Stimmen in völlig entgegengeſetztem Sinn erhoben.

Es kann hier nicht unſre Abſicht ſeyn, die Streitfrage, die an ſich ſchon verwickelt, durch die Länge und Leidenſchaftlichkeit des Kampfes noch verwickelter geworden iſt, in allen ihren Seitengängen und Ausläufen zu verfolgen; dazu würde, ſollte es gründlich geſchehen, in der That ein eigenes kritiſches Werk gehören. Aber wir achten es für Pflicht, auf die Hauptpuncte einzugehen und wenigſtens das Nöthigſte zu ſagen, um unſre ſo zuverſichtlich ausgeſprochene Behauptung, Thomas von Kempen ſey der Verfaſſer des berühmten Büchleins, nicht ungerechtfertigt erſcheinen zu laſſen. Auch wird ſich uns dabei Gelegenheit bieten, theils einiges Neue zur Entſcheidung beizubringen, theils ſchon Geſagtes oder Angedeutetes in ein noch helleres Licht zu ſtellen.

Von den verſchiedenen Namen, die man — ich nenne nur den h. Bernhard, Ludolph den Karthäuſer, Heinrich von Kalkar — zum Theil geradezu aus der Luft gegriffen hat, um ſie an die Spitze des Tractates zu ſtellen, ſind in der neueren Zeit nur drei auf dem Plane geblieben [1]), die noch ernſthafte Ver-

1) Vergl. zur Überſicht: Silbert Gerſen, Gerſon und Kempis; oder

theidigung gefunden haben: der bekannte Kanzler der Univerſität Paris, Johann Gerſon, der ſonſt unbekannte, ja ſelbſt in ſeiner Exiſtenz angefochtene, Johann Gerſen, vorausſetzlich Abt eines Benedictinerkloſters auf der Citadelle zu Vercelli, und der eben dadurch, daß er in der herrſchenden Tradition als Verfaſſer des Büchleins galt, ſo berühmt gewordene Thomas von Kempen.

Von dieſen Dreien wird nun ohne Zweifel zuerſt der Kanzler Gerſon den Rückzug anzutreten haben [1]). Gerſon iſt nach Leben und Schriften viel zu bekannt, als daß wir nicht, wenn er der Verfaſſer des Buches wäre, etwas ſicher Beglaubigtes darüber wiſſen ſollten. Aber weder die Cöleſtiner zu Lyon, noch die Karthäuſer zu Villeneuve, bei denen Gerſon ſeinen Lebensabend zubrachte, noch Gerſons eigener Bruder, der ſeine Schriften zuerſt ſammelte, noch Peter Schott, der ſie im J. 1488 herausgab, kennen ihn als Verfaſſer der Imitatio Christi; ja der Letztere ſpricht ihm die Autorſchaft ſogar ausdrücklich ab und erkennt ſie Kempis zu. Noch weniger werden die Anſprüche Gerſons durch innere Gründe unterſtützt. Der, der Wiſſenſchaft zwar nicht feindſelige, aber ihr gegenüber doch aſcetiſch beſchränkte, Ton der Imitatio paßt nicht zu dem ſcholaſtiſch gebildeten, bei aller Frommigkeit doch zugleich ganz von wiſſenſchaftlichen Intereſſen durchdrungenen, franzöſiſchen Theologen; das Mönchiſche, Weltabgezogene, alle Öffentlichkeit Fliehende nicht zu dem Manne, der ſich fortwährend auf den Schauplätzen des kirchlichen und ſelbſt politiſchen Lebens bewegte. Die Germanismen, von denen anerkanntermaaßen der Tractat voll iſt, müſſen bei Gerſon als etwas völlig Fremdartiges erſcheinen, und ſie aus dem vorübergehenden Aufenthalte des Kanzlers in Deutſchland ableiten zu wollen, iſt offenbar ein Streich der Verzweiflung [2]).

---

iſt Einer von dieſen Dreien und welcher iſt Verfaſſer der Nachfolge Chriſti? Wien 1828; und Gieſeler K. Geſch. II, 4. S. 347. not. m.

1) Zuſammenſtellung der Hauptgründe gegen ihn bei Gilbert S. 32 ff.

2) Die Germanismen werden auch von den franzöſiſchen Vertheidigern Gerſons, Barbier und Gence, zugegeben. Gilbert S. 34 u. 37. Ver-

überhaupt, wer sich die Mühe genommen, irgend eine vorherrschend ascetische Schrift Gersons mit der Imitatio zu vergleichen, der wird in Inhalt und Sprache, im ganzen Sinn und Tone einen so specifischen Unterschied finden, daß sein Urtheil nicht schwankend seyn kann. Auch haben sich in neuerer Zeit die Reihen der Gersonisten dergestalt gelichtet, daß nur etwa noch ein oder der andre Nachzügler, ein muthiger, mit kritischer Lichtverachtung gewappneter, Landsmann für den pariser Kanzler aufzutreten wagt [1]). Dazu kommt, daß sich die Veranlassung ihn als Verfasser anzunehmen, sehr leicht erklären läßt. Da Name des wirklichen Autors war anfänglich noch Vielen unbekannt, man wollte aber doch für das bedeutende Product einen namhaften Urheber haben, und da Gerson der berühmteste Repräsentant der Mystik in dieser Zeit war, so verfiel man ganz natürlich auf ihn [2]); nachdem er aber einmal in einem Codex — der früheste ist der salzburger vom J. 1465, wo aber der Name nur abgekürzt: Joh. Gers., geschrieben ist — genannt war, ging er bald in mehrere über und es bildete sich daraus eine, wenn auch nur in beschränkterem Kreise sich haltende [3]), Tradition.

Ist Gerson, dem ja sonst seine unbestrittenen hohen Ver-

---

bier in der gleich anzuführenden Abhandlung S. 117. erklärt sie auf die bezeichnete ungenügende Weise.

1) So: Ant. Alex. *Barbier* Dissertation sur 60 traductions françaises de l'Imitation de J. Chr. Paris 1812, und J. B. M. *Gence* in einer Prachtausgabe der Imitatio, Paris 1826. Ganz neuerdings ist auch wieder angekündigt: es werde zu Valenciennes ein Abdruck der Imitatio aus einem Manuscripte besorgt werden, qui restitue l'Imitation de J. Chr. à Gerson *et à la France*. Als Herausgeber wird Hr. Leroy genannt. Bibliothèque de l'école des Chartes. Paris 1841. T. II. Livrais. 4. p. 408.

2) Die nähere Erklärung, die Gilbert S. 51 gibt, daß eine der ersten Abschriften der Imitatio durch Ordensgenossen des Thomas auf das kostnitzer Concil in die Hände Gersons gekommen sey und sich von da aus theilweise unter des Kanzlers Namen verbreitet habe, ermangelt wenigstens eines bestimmteren historischen Grundes.

3) Die französische Übersetzung der Imitatio von 1488 schwankt noch zwischen Gerson und dem h. Bernhard; erst eine französische Ausgabe von 1573 nennt Gerson bestimmt auf dem Titel als Verfasser.

dienſte bleiben, in Betreff dieſes Anſpruchs beſeitigt, ſo dreht ſich die Frage nur noch um Johann Gerſen und Thomas von Kempen.

Der Name Gerſen, der in alten Handſchriften erſcheint, iſt ſeit dem Anfange des 17ten Jahrhunderts in den Vordergrund getreten. Der italiäniſche Benedictiner Cajetani nahm ſich ſeiner als eines Ordensgenoſſen ums J. 1614 an [1]), und als die regulirten Chorherren des h. Auguſtin für ihren Thomas Einſprache thaten, wurde der kritiſche Streitpunct eine Frage der Ordensehre, und dadurch ſo ins Trübe gebracht, daß man am klaren Mittage die Sonne nicht mehr ſah. Auch miſchte ſich hier, wie bei Gerſon, das landsmannſchaftliche Intereſſe ein; denn, wie für dieſen beſonders Franzoſen kämpften, ſo iſt neuerdings für Gerſen als Hauptſtreiter ein vercelleſer Landsmann in die Schranken getreten, Herr von Gregory, der unter der Ägide eines Pairs von Frankreich, des Grafen von Lanjuinais, eine Denkſchrift herausgegeben hat, welche, durch deutſchen Fleiß bereichert, auch auf vaterländiſchen Boden verpflanzt worden iſt [2]).

Prüfen wir, ſoweit es in gedrängter Kürze möglich iſt, die Hauptgründe für die Autorſchaft Gerſens, wie ſie von dem neueſten Vertheidiger ausgeführt werden.

Das erſte Hauptſtück ſeiner Unterſuchung widmet Herr von Gregory der Nachweiſung folgender Sätze: der Verfaſſer der Nachfolger Chriſti iſt ein Benedictiner; er war ein Italiäner; er wollte ſeinen Namen nicht wiſſen laſſen.

Wenn die Ausführung dieſer Sätze zunächſt mit der Theſe

---

1) Const. *Cajetani* Gersen restitutus etc. Romae 1614, und deſſelben Apparatus ad Gersenem restitutum. Gegen ihn beſonders der Jeſuite Herib. Roswеyde Vindiciae Kempenses, Antwerp. 1621, und der gelehrte Franzoſe Ellies Dupin Dissert. de auctore libelli de Imit. Chr. Amstel. 1706.

2) Mémoire sur le véritable auteur de l'Imitation de J. C. par G. de *Gregory*. Revu et publié par les soins de M. le Comte *Lanjuinais*, Pair de France. Paris 1827, ins Deutſche überſetzt und mit den nothwendigen Erläuterungen und Zuſätzen verſehen von J. B. Weigl. Sulzbach 1832.

beginnt[1]), daß das Buch von der Nachfolge Christi „ein Tractat sey, sieht man nicht, was dieß soll. In dem Sinn, worin der Ausdruck Tractat in jener Zeit allgemein angewandt wurde und bis heute angewendet wird, versteht sich dieß vollkommen von selbst; in dem Sinn aber, den der Verfasser voraussetzt[2]), daß die Imitatio ursprünglich ein Schultractat, eine Grundlage für Vorlesungen über christliche Moral gewesen und sich so zuerst als Heft der Zuhörer angesagt verbreitet habe, ist die Annahme weder zu beweisen, noch würde daraus für die Hauptfrage, die erörtert werden soll, etwas folgen; denn so viel wir wissen, daß der vorausgesetzte Abt Gerson wirklich solche Moral-Vorträge an der Akademie zu Vercelli gehalten, ebenso wenig dürfen wir behaupten, daß Thomas dergleichen nicht hätte halten können, denn in seinen Sermonen an die Novizen haben wir wenigstens etwas Verwandtes.

Näher zur Sache, da Gerson Benedictiner-Abt gewesen seyn soll, Thomas aber Kanoniker des h. Augustin war, träfe der weitere Satz: der Verfasser der Imitatio ist Benedictiner. Als Beweis gebraucht Herr von Gregory[3]) die Übereinstimmung des Buches mit der Benedictiner-Regel. Überzeugend dargethan konnte dieß nur werden, wenn dabei solche Puncte hervorgehoben wurden, die der Benedictiner-Regel eigenthümlich sind und sie von andern Ordensregeln unterscheiden. Davon findet sich aber keine Spur. Alles, was Herr von Gregory beibringt, sind entweder allgemein practische, oder allgemein christliche, oder auch allgemein mönchische und ascetische Sätze, wie sie vollkommen auch zu dem Standpuncte des Thomas passen, ja großentheils und sogar häufig in derselben Form auch in dessen übrigen Schriften vorkommen. Oder sind die Ermahnungen: auch als Mönch sich arbeitsam zu zeigen, demüthig zu seyn, nicht auf Menschen und äußeren Trost zu bauen, den Oberen, auch mit Verleugnung des eigenen Willens, zu vertrauen und zu gehor-

1) Deutsche Übers. S. 1—4.
2) Vergl. ebendas. S. 13 u. 14.
3) Ebendas. S. 4—12.

[illegible]en, sich eine unscheinbare Kleidung gern gefallen zu lassen, [illegible]all sein Kreuz auf sich zu nehmen u. dergl. — sind diese Er[illegible]ungen etwas speciell dem Benedictiner-Standpuncte Ange[illegible]? So wenig, daß wir uns nur wundern müßten, wenn [illegible] bei einem Manne, der so war, wie wir Thomas aus sei[illegible] Leben und seinen übrigen Schriften kennen, nicht fänden.

Der Verfasser war — setzt Herr von Gregory weiter [1]) — [illegible] Italiäner oder ein in Italien lebender Deutscher. Das [illegible] ist vortrefflich, denn es gibt, was mit der einen Hand [illegible]men war, mit der andern wieder zurück; aber es war [illegible] nicht zu umgehen, denn der Name Gersen ist doch ei[illegible] ein deutscher, und wenn man die im Buche unleugbar [illegible]dene Fülle von Germanismen [2]) geltend machen wollte, so [illegible] diesem Gegengrunde nur vorgebeugt, wenn der Verfasser in [illegible] Weise als Italiäner bezeichnet wurde, daß er zugleich auch Deutscher war. Daß er aber doch Italiäner gewesen, soll her[illegible] aus dem verdorbenen volksmäßigen Latein der Imitatio, [illegible] solches im 13ten Jahrhundert in Italien gesprochen, [illegible] dem Umstande, daß Buch IV. Kap. 5. §. 3. darauf [illegible]spielt werde, wie das Priestergewand vorn und hinten mit [illegible] Kreuze bezeichnet sey, was damals nur in Italien gewöhn[illegible]. Beides trifft wieder nicht zum Ziele. Ein populär [illegible]es Latein schrieb man im Mittelalter in allen Ländern [illegible] Christenheit und ein Schluß auf Italien hätte nur gezogen [illegible] dürfen aus unzweifelhaft nachgewiesenen Italicismen [3]); [illegible] Nachweis ist jedoch Herr von Gregory schuldig geblieben. [illegible] aber die Bezeichnung des Priestergewandes mit einem so-

1) S. 12—17.

2) Sie sind ziemlich vollständig nachgewiesen in *Amort* Scutum Kem[illegible] Vindiciae etc. P. IV. p. 19.

3) Die wenigen angeblichen Italicismen, die in der Imitatio vorkommen, z. B. regratiari, pensare, passionatus, indisciplinatus, bassari, grossus, contrariare, sentimenta, fontaliter, conscientiosus, sind theils auch Germanismen, theils gehören sie überhaupt einer verdorbenen Latinität an, und kommen, was die Hauptsache ist, auch in den unbezweifelt ächten Schriften des Thomas vor. S. *Amort* Vindiciae P. II. p. 13.

wohl vom als hinten angebrachten Kreuze etwas specifisch Italienisches gewesen und bis ins 15te Jahrhundert in Deutschland und den Niederlanden nicht vorgekommen sey, hat er auch nicht überzeugend dargethan; er zeigt nur, daß die Sitte in Italien geherrscht, nicht aber daß sie den Niederlanden fremd gewesen. Gleiches haben wir, wenigstens in Betreff der altfranzösischen Kirche, Beweise vom Gegentheile [1]).

Den weiteren Satz [2]), daß sich der Verfasser der Imitatio aus Bescheidenheit nicht genannt wissen wollte, brauchen wir nicht in Anspruch zu nehmen; es folgt hieraus, da Beide, Thomas und Gerfen, beschriebene Männer seyn konnten, weder etwas für Gerfen, noch etwas gegen Thomas, ja der Umstand ist eher günstig für Thomas, denn es läßt sich daraus erklären, warum er sich in einer der von ihm selbst gefertigten Copien des Tractats nicht direct als Verfasser, sondern nur als Schreiber (per manus fratris Thomae Kempis) bezeichnete.

Nach diesen Vorbereitungen folgt im zweiten Hauptstücke [3]) die entscheidende Behauptung: der Benedictiner, der den Tractat verfaßt hat, ist Johannes Gerfen von Cabaliaca, Abt von St. Stephan, einem Kloster der Citadelle von Vercelli, gegen das Jahr 1240. Da die allgemeinen Grundlagen, auf denen diese Behauptung ruht, so unhaltbar sind, so erweckt dieß auch gegen die Behauptung selbst schon Vorurtheile; indeß sie könnte doch, abgesehen von allen Nebenbeweisen, so fest in ihrer eigenen unantastbaren geschichtlichen Wahrheit ruhen, daß wir sie uns auch als etwas ganz isolirt Dastehendes müßten gefallen lassen; denn das sicher bewährte Factum hat die Geschichte unter allen Umständen zu respectiren.

Herr von Gregory bedient sich äußerer und innerer Gründe. Er zeigt zuerst [4]), daß es wirklich ein Kloster St. Stephan zu Vercelli und einen Abt desselben, Namens Johannes Gerfen

1) Gilbert S. 77.
2) Gregory S. 12—21.
3) S. 21 ff.
4) S. 22—36. Vergl. Gilbert S. 14 ff.

von Cabaliaca, gegeben habe; er ſucht glaublich zu machen, daß Cabaliaca oder Canabacum — denn der Verfaſſer der Imitatio kommt auch unter der Bezeichnung Johannes de Canabaco vor [1]) — identiſch ſey mit dem heutigen Cavaglia, einem Dorfe des vercelleſer Gebietes, und will ſogar in dem Dorfe Cavaglia eine uralte Tradition erhoben haben, wornach die Familie Gerſen im Beſitze des benachbarten Weilers Campi geweſen. Wir wollen gegen dieſe Behauptungen, obwohl ſie noch einer bedeutenden kritiſchen Durchmuſterung unterliegen dürften [2]), dieſes Ortes keine Einwendungen machen. Es ſey! Johann Gerſen habe gegen die Mitte des 13ten Jahrhunderts als Benedictiner-Abt zu Vercelli wirklich gelebt: was wiſſen wir nun weiter? Er iſt und bleibt eine Perſon, von der wir nur das nackte Datum der Exiſtenz, aber nicht einen einzigen Characterzug haben, der ihn mit der Imitatio Christi näher zuſammenbrächte. Allein — ſagt Herr von Gregory weiter [3]) und dieß iſt denn allerdings das äußere Hauptargument — er wird unwiderſprechlich mit ihr zuſammengebracht durch eine Reihe von Zeugniſſen in alten Handſchriften: da iſt der Codex von Arona, der dem 13ten Jahrhundert angehört, da ſind die Handſchriften von Padolirone [4]), von Parma, von Bobbio und andere [5]), welche den Namen Johann Gerſen oder abwechſelnd auch Johannes de Canabaco an der Stirne tragen. Und zugleich wird das äußere Zeugniß auch noch durch bedeutende innere Merkmale unterſtützt, welche darthun, daß der Tractat nicht ſpäter als um die Mitte des 15ten Jahrhunderts geſchrieben worden ſeyn könne [6]).

1) In dem Codex, den der berühmte Leo Allatius beſeſſen hatte. Silbert S. 23.

2) Man ſehe unter Anderm *Amort* Vindic. P. IV. p. 19. 20 u. a. v. St., ſowie Silbert S. 20—27.

3) S. 36—49.

4) Padolirone iſt ein Kloſter in der Nähe von Mantua.

5) *Amort* Vindic. P. III. p. 18. läßt nur die 4 genannten Codices für Gerſen gelten; die Gerſeniſten zählen deren noch mehrere: von Rom, Turin u. ſ. f.

6) Dieß hatte zuerſt, ohne daß dabei noch von Gerſen die Rede war, der Spanier Petrus Manriquez behauptet in ſeiner Schrift: Aparejos

Wir wollen zuerst diese inneren Gründe etwas [redacted] Auge fassen.

Der eifrige Gerson sucht die Abfassung des [redacted] 13ten Jahrhunderte darzuthun [1]): a) aus der [redacted] 13ten Jahrhunderts; b) aus den damaligen Streitigkeiten [redacted] den Bettelorden; c) aus den Anspielungen auf das [redacted] gekam; d) aus dem alten Gebrauche der h. Communion [redacted] zwei Gestalten; e) aus der Thatsache, daß das Buch [redacted] stellern des 13ten Jahrhunderts citirt werde. Unter diesen [redacted] minten sind eigentlich nur zwei, die einige Beachtung [redacted] die beiden letzten. Die drei ersten sind allzu haltungslos [redacted] laufen darauf hinaus, daß der Verfasser des Tractats [redacted] den Streitigkeiten der Schultheologen nichts wissen will, [redacted] Eitelkeit des Weltlichen und die Herrlichkeit des Himmlischen [redacted] Licht stellt und vor übertriebenem Werthlegen auf Werke warnt; daß er b) nicht nach Art der Mönchsorden, denen seine Heiligen ausschließlich verherrlichte, über die Vorzüge Person und Verdienste des einen Heiligen vor denen des andern disputirt haben will; daß er c) zum einfältigen Festhalten dem unvergänglichen Worte Gottes und zum eifrigen Studium nach dem inneren Verständnisse des Evangeliums auffordert, ohne jedoch dabei im Entferntesten gegen das sogenannte „ewige Evangelium" der mittelalterlichen Apokalyptiker zu polemisiren. Dieß Alles können wir von einem Schriftsteller des 15ten Jahrhunderts vollkommen ebenso gut erwarten, als von einem Schriftsteller des 13ten. Merkwürdiger wäre es allerdings, wenn die Ertheilung des Abendmahls unter beiden Gestalten als ein noch bestehenden kirchlichen Gebrauch behandelte und wenn ein Tractat von Autoren des 13ten Jahrhunderts citirt würde. Dieß müssen wir daher sorgfältiger untersuchen.

---

para administrar el sacramento de la penitencia. Mailand 1604. Er beruft sich auf den auch von Gregory gebrauchten Grund, daß die Imitatio in den Collationen des h. Bonaventura citirt werde.

1) Gregory S. 49—67.

Als ich zuerſt las [1]), der Verfaſſer der Imitatio ſpiele häufig auf den noch gangbaren Kelchgenuß der Laien an, erſchrak ich, daß mir bei oft wiederhohlter Leſung des Buches eine ſo auffallende Erſcheinung habe entgehen können; da ich aber die angeblichen Beweisſtellen nachſah, wurde ich wieder vollkommen beruhigt. Herr von Gregory beruft ſich auf folgende Stellen: de Imit. Chr. IV, 4, 5. heißt es: „Die vorher beängſtet waren und ſich vor der Communion andachtlos fühlten, finden ſich zum Beſſeren umgewandelt, wenn ſie durch himmliſche Speiſe und Trank (cibi potuque coelesti) erquickt ſind." — Weiter IV, 4, 5: „Nimm mich auf, o Herr, zum Preiſe deines Mahls, der du mir deinen Leib und dein Blut zu Speiſe und Trank bereitet haſt." — Sodann IV, 11, 5: „Dank dir, Schöpfer und Erlöſer der Menſchen, der du, um der ganzen Welt deine Liebe zu beweiſen, das große Mahl bereitet haſt, in welchem du nicht das vorbildliche Lamm, ſondern deinen heiligſten Leib und dein Blut zum Genuſſe vorgeſetzt haſt: erfreuend alle Gläubigen mit deinem heiligen Gaſtmahle, und ſie berauſchend (inebrians) mit dem Becher des Heils (calice salutari), in welchem ſind alle Wonnen des Paradieſes, und wobei die hl. Engel mit uns zu Tiſche ſind, nur noch mit höherem Genuſſe." Endlich IV, 4, 4: „Iſt es mir auch nicht geſtattet, aus der Fülle der Quelle zu ſchöpfen und bis zur Sättigung zu trinken, ſo will ich doch meinen Mund anſetzen an die Öffnung der himmliſchen Röhre (ad foramina coelestis fistulae), auf daß ich wenigſtens ein beſcheidenes Tröpflein (modicam guttulam) daraus empfange, um meinen Durſt zu ſtillen, und nicht ganz zu verſchmachten." Die letzte Stelle iſt die wichtigſte; von ihr daher zuerſt. Herr von Gregory ſagt, hier ſey ja deutlich von der Trinkröhre die Rede, deren man ſich im Mittelalter vor Einführung der Kelchentziehung bedient habe, damit bei Ertheilung des geweihten Weines an die Laien nichts verſchüttet werde; das foramina und die coelestis fistula ſeyen nicht wohl anders zu erklären.

[1]) 1756/57—61.

wir nicht einzeln durchzugehen brauchen, ſo verhält es ſich damit ſo. Die Imitatio nennt das Abendmahl in der Regel und in weitaus den meiſten Stellen Sacramentum oder Oblatio *corporis* Christi, und den Genuß deſſelben sumtio, communio, perceptio *corporis* oder manducare *corpus* Christi [1]). An mehreren Stellen jedoch nimmt ſie auch das Blut Chriſti hinzu und bezeichnet Chriſtum zugleich als Trank [2]). Bei den Stellen letzterer Art denkt nun entweder der Verfaſſer, der in ſeinem Tractate abwechſelnd oder gemeinſam ſowohl Prieſter als Laien berückſichtigt [3]), vorzugsweiſe an Prieſter, wie es z. B. ſogleich in der von Gregory gebrauchten Stelle IV, 11, 5 u. 6. der Fall iſt, wo noch außerdem die Rede ſehr ins Poetiſche und Überſchwängliche übergreift, und in dieſem Falle hat ja das Hinzunehmen des Blutes Chriſti nicht die Spur einer Schwierigkeit; oder er denkt an Meßopfer und Abendmahlsgenuß im Allgemeinen ohne Unterſchied von Prieſter und Laien [4]); aber auch in dieſem Falle müſſen wir die Form, in der er ſich ausdrückt, dem Standpunct eines orthodox katholiſchen Schriftſtellers des 15ten Jahrhunderts völlig entſprechend finden. Wir haben nämlich Folgendes zu beachten. 1) Der Verfaſſer des Tractates war, wer er auch geweſen ſey, Prieſter [5]): er ſpricht alſo in manchen Stellen vorherrſchend aus dem prieſterlichen Bewußtſeyn heraus und in dieſem mußte ja das Blut Chriſti eine nicht geringere

1) Man vergl. de Imitat. Chr. IV, 1, 2. 6. 8. IV, 3, 1. 2. IV, 5, 2. IV, 8, 3 u. 4. IV, 9, 1 u. 6. IV, 11, 3 u. 4. IV, 12, 2. IV, 14, 3. IV, 15, 1.

2) Z. B. IV, 16, 2: Tu solus cibus et potus meus — und in den von Gregory gebrauchten, oben angeführten, Stellen.

3) De Imit. Chr. IV, 2, 6: cum *celebras* aut missam *audis*. Das erſte Wort geht auf den Prieſter, das zweite auf den Laien. Dieſelbe zwiefache Beziehung zieht ſich aber durch die ganze Abhandlung über das Abendmahl hindurch.

4) De Imit. IV, 1, 1. IV, 5, 53. IV, 8, 2.

5) Zum unzweifelhaften Beweiſe dienen die Worte de Imit. IV, 11, 8: ut qui officium sacerdotale susceptimus — abgeſehen von indirecten Beweiſen, die wir hier nicht auszuführen brauchen.

Bedeutung haben, als den Leib, wir können uns nicht genug wundern, daß er das Blut nicht noch öfter hervorhebt. 2) Die ganze Betrachtung des 4ten Buches geht von den Worten Christi aus: „Wer mein Fleisch isset und mein Blut trinket, der bleibt in mir und ich in ihm;" hiermit war ihm selbst die Beziehung auch auf das Blut Christi gegeben, um so mehr, da Christus häufig als Quelle des Lebens, als der allein den geistigen Durst Stillende bezeichnet wird *). 3) Der Verfasser spricht überall vom Abendmahl im Ganzen, als vollständigem Sacrament; zur kirchlichen Vollständigkeit des Sacramentes gehörte ja aber wesentlich auch der Kelch des Blutes Christi; und da es dem Verfasser nur um die Bedeutung und Wirkung des Sacramentes, nicht aber um den äußeren Ritus zu thun ist, so wäre es pedantisch gewesen, wenn er zugleich immer die Abendmahlsform für Priester und für Laien unterschieden hätte. 4) Hierbei ist aber wohl zu merken, daß überall nur vom Genusse des Blutes Christi, nicht aber vom Trinken des geweihten Weines die Rede ist; nur, wenn sich auch das Letztere fände, hätten die Stellen Beweiskraft: denn das Blut Christi genießen ja, selbst unter Voraussetzung der Kelchentziehung, nach der Lehre der katholischen Kirche auch die Laien; nicht das Blut Christi, welches ein unentbehrlicher Bestandtheil seiner vollständigen gottmenschlichen Gegenwart ist, soll den Laien entzogen werden, sondern nur die besondere Form, unter der es der Priester genießt, der geweihte Wein; aber das Letztere kann ja nur damit gerechtfertigt werden, daß der Laie in und mit dem Leibe auch das Blut empfange. 5) Indeß schimmert doch selbst hierbei in der Imitatio ein merkwürdiger Unterschied durch: der Verfasser gebraucht nämlich in den Stellen, die hier in Frage kommen, in der Regel nicht den speciellen Ausdruck Trinken, sondern die allgemeinen Formeln Genuß und Speise [3]); auch das Blut wird gespeist, weil es in dem in

1) Introitus zum 4ten Buche der Imitatio.

2) De Imit. IV, 2, 1. u. a.

3) De Imit. IV, 8, 2: Dedi corpus meum et sanguinem in *cibum*: IV, 13, 2: ad *edendum* et fruendum. Thulik IV, 2, 5. und anderwärts.

n Leib Chriſti verwandelten Brod enthalten iſt. Alles ſo, wie
r es von einem katholiſchen Schriftſteller des 15ten Jahrhun-
rts, wie wir es namentlich von Thomas zu erwarten haben.
a auf dem zuletzt berührten Puncte ſchlägt die Sache ſogar
ein Argument gegen einen Schriftſteller des 15ten Jahrhun-
rts um.

In Betreff des zweiten Hauptpunctes, daß die Imitatio
hristi ſchon von Schriftſtellern des 13ten Jahrhunderts benutzt
rde, beruft ſich Herr von Gregory [1]) außer Dante, in deſſen
ttlicher Comödie ſich einige ganz entfernt ähnliche und darum
chts beweiſende Stellen finden, und Dionyſius Rykel, der ein
itgenoſſe von Kempis war, hauptſächlich auf angebliche Ci-
te bei Bonaventura und Thomas von Aquin. Was jedoch Bo-
ventura angeht, ſo ſind deſſen Collationes, in denen ſich Stü-
e aus der Imitatio wiederfinden, durchaus nicht als ächtes
erk des berühmten Theologen bewährt, ſondern nach aller kri-
chen Wahrſcheinlichkeit ein viel ſpäter verfertigter Cento [2]);
ıd bei Thomas von Aquin können wir den Angriff auch wie-
r ins feindliche Lager hinüberſpielen. Man ſagt nämlich von
rſeniſtiſcher Seite: Thomas von Aquin habe die ganze Anti-
one des Fronleichnamsofficiums zum Magnificat aus der Stelle
e Imitat. Christi IV, 13. entnommen. Nun iſt zwar zwiſchen
iden Stellen einige Ähnlichkeit. Allein kann nicht ebenſo gut
r Verfaſſer der Imitatio aus dem in das Brevier übergegange-
n Officium des berühmten Theologen Einiges entlehnt haben?
ieß iſt ſchon an ſich wahrſcheinlich, da der Verfaſſer der Imi-
tio auch ſonſt vom Brevier — dem einzigen Buche, das er
ßer der Schrift zu benutzen pflegt [3]) — Gebrauch macht. Es
ird aber auch durch andre Anſpielungen derſelben Art noch be-
nders glaublich. Thomas von Aquin hat, höchſtwahrſchein-
h um 1264, da ihm Urban IV die Verfertigung der Liturgie
ıf das Fronleichnamsfeſt auftrug, zwei berühmte Hymnen zur

1) S. 61—67.
2) Vergl. *Amort* Vindic. P. II. p. 8.
3) S. *Amort* Vindic. p. 42.

Verherrlichung des Corpus Christi gedichtet. Auf einen dieser Hymnen wird, wie wir kaum zweifeln können, in der Imitatio angespielt. Wenn nämlich das Abendmahl wiederholt und in solcher Weise Panis Angelorum genannt [1]), und IV, 2, 4. gesagt wird: Sub modica specie panis et vini integer contineris, et sine consumtione a sumente manducaris; so wird wohl jeder an die Worte des Gesanges denken:

Ecce panis angelorum ...

und dann wieder: A sumente non concisus,
Non confractus, non divisus
Integer accipitur.
Sumit unus, sumunt mille,
Quantum isti, tantum ille,
Nec sumtus consumitur.

Hat es aber mit dieser Anspielung seine Richtigkeit, so könnte die Imitatio nicht zwischen 1220 und 40 geschrieben seyn, wie bei der Abfassung durch Johann Gersen vorausgesetzt wird. Dagegen würden Anspielungen auf das Fronleichnamsofficium und dessen Gesänge bei Thomas von Kempen nicht die mindeste Schwierigkeit haben, denn wir finden dergleichen Anspielungen auch in solchen Schriften, die ihm unzweifelhaft angehören: de trib. Tabernac. cap. 3. Meditat. 8. Sermo XI ad Novit. p. 2 [2]).

Sind nun aber die angeblichen Anführungen der Imitatio im Laufe des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts von so geringer Haltbarkeit, so tritt unmittelbar an deren leergelassene Stelle ein indirecter Beweis gegen Gersen. Es erhebt sich nämlich die bedenkliche Frage: wie konnte es doch kommen, wenn das Buch wirklich von Johann Gersen vor dem J. 1240 geschrieben war, daß es im Laufe von beinahe zwei Jahrhunderten ganz in der Verborgenheit blieb? Eine Schrift von solcher inneren Gediegenheit, von so seltenem religiösem und sittlichem Goldgehalt, und zugleich so allgemeinverständlich, so einfach, so sehr

1) De Imit. IV, 2, 3. IV, 5, 1.
2) S. *Amort* Vindic. P. II. p. 9 u. 10.

eigenthümlichen Stimmungen und Bedürfniſſen der Zeitgenoſſen entſprechend, hätte nicht ohne ſehr bedeutende Wirkung und Ausbreitung bleiben können. Hiervon finden wir in zwölf Jahrhunderten keine Spur. Dagegen von der Mitte des 15ten Jahrhunderts an wird das Buch auf einmal bekannt, gelobt, empfohlen und übt eine nicht zu verkennende, zum Theil ganz beſtimmt nachweisbare, Wirkſamkeit aus. In zahlreichen Klöſtern wird es abgeſchrieben, auch die Buchdruckerei, ſobald ſie erfunden iſt, beſchäftigt ſich damit; die vielen Abſchriften, die wir noch beſitzen, ſtammen anerkanntermaaßen aus dieſer Zeit. Was iſt nun natürlicher als der Schluß: in der Zeit, wo das Buch noch keine Wirkungen hervorbrachte, iſt es auch noch nicht vorhanden geweſen, in der Zeit aber oder doch nicht lange vorher, da ſeine entſchiedenen Wirkungen eintreten, iſt es auch wirklich entſtanden? Wenigſtens liegt dieſer Gedanke viel näher, als die Annahme, der Tractat ſey zweihundert Jahre lang gleichſam im Todesſchlummer gelegen, und ſey dann erſt erwacht, um ſich, namenlos wie er bisher war, an den Namen eines noch lebenden, höchſt beſcheidenen und zurückgezogenen Autors anzuknüpfen, der kein anderes Verdienſt darum gehabt hätte, als daß er ihn ein paar Mal abgeſchrieben.

So bleibt alſo den Gerſeniſten, genau beſehen, nur Eines, die Handſchriften, in denen ihr Schützling als Verfaſſer der Imitatio genannt wird. Hierauf muß, wenn die Sache factiſch feſtſteht, der verſtändige Hiſtoriker immer einen Werth legen. Es iſt richtig: eine Reihe von Handſchriften iſt da, die den Namen Johann Gerſen an die Spitze des Tractates ſtellen. Allein ſchon das Alter wird hier wieder zweifelhaft. Man beruft ſich vornehmlich auf den ſogenannten Codex von Arona; dieſer wurde anfänglich von den Gerſeniſten ins dreizehnte Jahrhundert geſetzt; genauere Unterſuchungen, vornehmlich des großen Paläographen Mabillon, haben ihm indeß das 15te Jahrhundert angewieſen [1]); dieß iſt aber eine Zeit, mit welcher auch die Ab-

1) Vergl. das Einzelne bei *Amort* Vindic. P. III. p. 15. Auch Gilbert S. 15 u. 19.

Thomas von Kempen. Kanoniker auf dem St. Ag-

Berge gegeben haben, beide Verfasser mehrerer Schriften: der

hatte zur Zeit Gerhard Groots, der Andere lebt noch zu

(Dietheims) Zeit gelebt; der Letztere hatte auch Einiges ge-

schrieben, das dem Ersteren nicht genauer bekannt gewor-

vielleicht aber wollte auch Einiges dem Älteren zugeschrie-

was dem Jüngeren zukommt: das Buch von der Nachfolge

sollte dem Älteren angehören und bereits von den Vorstehern

Sagan. canonicis praemissis, gelesen worden sein. Offenbar ist der

Mann bei dieser Stelle in der Irre. Dietheim hatte von

Kanonikern gehört, die den Namen von Kempen geführt

Dieß ist richtig. Thomas hatte einen Bruder: Johann von

und außer diesem zählten die Kanoniker noch einige an-

von Kempen unter ihre Mitglieder. Aber zwei Thomas von

Kempen, die bekannter geworden wären, hat es nicht gegeben.

Wenn also Dietheim einem Thomas von Kempen den Traktat zu-

schreibt, so ist es der unsere. Auf diesen passen in der That auch die

Prädikate, die er Beiden beilegt: der Ältere soll zur Zeit Kaiser

Ruprechts um 1400 gelebt, der Jüngere noch beinahe bis zu

Dietheims Zeit gelebt haben: dieß ist der eine und selbe Thomas

von Kempen, der so einige neunzig Jahre alt wurde und um 1410,

Thomas aufhörte nicht als Schriftsteller thätig, so daß ein, selbst

höchst unbedeutendes nicht anzunehmen. Thomas war 20 Jahre

alt, als Gerhard starb. Thomas hatte das sechzigste Jahr 1420

noch nicht vollendet. Es konnte Dietheim gegen Ende des Jahr-

hunderts auch sagen, er habe von seinem Vorfahren

gehört. Es ist also auch das, daß Dietheim etwas

unrichtig sagte, zu Lernung zu bringen und Thomas von Kem-

pen mit der einfachen Angabe seines Wohnsitzes über die sächsische

Schriftstelle vollkommen ähnlich.

Nun glaube ich einen bisher unbekannten sächsischen Thomas

zu haben, daß Thomas von Kempen gemeint sei, seine nähere

Umgebung, vorzüglich die Vorsteher des Lorenz-Stifts, hätte es

auch Zeitgenossen sein. Diese Vermuthung, der selbst Zeugen

zur Seite stehen, die gewichtigsten scheinen, hat sie für sich, daß

ſchen Orten dieſer Stiftungen und namentlich auf dem Agnetenberge eifrigſt nach den hinterlaſſenen Schriften Weſſels und nach Lebensnachrichten über ihn umgethan hatte, dem es alſo gewiß nicht an Bekanntſchaft mit den Traditionen dieſes Kreiſes gebrach, weiß gar nicht anders, als daß Thomas von Kempen Verfaſſer der Imitatio ſey. Er legt dafür in ſeinen biographiſchen Notizen über Weſſel das beſtimmteſte Zeugniß ab, um ſo daſſelbe bisher verborgen geweſen, weil es, wie einiges Andre, in der Druckausgabe weggelaſſen wurde. In dem vor mir liegenden Codex Monacensis aber finden ſich zwei ſehr merkwürdige, hierher gehörige Stellen [1]). In der einen, nachdem Hardenberg erzählt, wie er auf dem Agnetenberge nach Schriften Weſſels geforſcht, heißt es: Monstrabant quoque illi viri (die Brüder des Agnetenkloſters) scripta plurima piissimi viri, Domini Thomae Kempis, cujus praeter plurima alia etiam extat opus aureum de Imitatione Christi — worauf dann die früher ſchon benutzte Bemerkung folgt, daß Weſſel aus dieſer Schrift zuerſt den Impuls zu ſeiner religiöſen und theologiſchen Richtung empfangen. In der andern Stelle wird, nachdem der Eintritt Weſſels in die Brüderſtiftung zu Zwoll und die damalige, viele Jünglinge heranziehende, Wirkſamkeit des Thomas von Kempen erwähnt iſt, hinzufügt: Scribebat ea tempestate Thomas librum de Imitatione Christi, cujus initium est: Qui sequitur me non ambulat in tenebris — woran ſich dann auch wieder eine ähnliche Bemerkung in Betreff Weſſels anſchließt. Auffallender Weiſe finden ſich nun an beiden Orten Randbemerkungen beigeſchrieben. Bei der erſten Stelle iſt, von anderer, oder wenigſtens ſehr veränderter Hand, ſpäter hinzugeſetzt: Hic falsus fuit, nam Wesselus Thoma senior erat, et ipse eum incitavit ad scribendum et adiuvit eum, quod me tunc fugit. Et doctrina ipsa est Wesseli, quod etiam [2]) memini ex Epi-

1) Vergleiche über dieſelben das oben S. 295, not. 2. im Leben Weſſels Bemerkte.

2) Iſt etwas unleſerlich und könnte auch anders, etwa nunc oder dergleichen, heißen.

›la Gosuinl quadam. Bei der andern Stelle iſt von einer, t der Textſchrift etwas mehr zuſammenſtimmenden, Hand bei- ügt: Thomas a Wesselo didicit, nam ille ante Thomam Imitatione Christi scripserat, ut mihi retulit Gosuinus, ii ot ipse dialogo eandem materiam tractaverat, quem ego a habui. Beide Randgloſſen, die möglicher Weiſe von Har- nberg ſelbſt, aber auch von einem Andern herrühren könnten, ben offenbar den Hauptzweck, dem Weſſel eine volle geiſtige abhängigkeit von Thomas und die Priorität der Lehre, na- entlich in Betreff des folgenreichen Gedankens von der Nach- ge Chriſti zu vindiciren, ja den Thomas vielmehr als abhän- g von Weſſel darzuſtellen; ſie könnten daher ein Product ent- eder einer übertriebenen Verehrung für Weſſel oder eines fal- en proteſtantiſchen Eifers ſeyn, der in ſeiner Vorliebe für den orläufer der Reformation zugleich ungerecht gegen den katho- cheren Thomas wurde: wie es ſich aber damit auch verhalte, e machen in dem, warum es ſich hier handelt, können ſie uns cht, denn erſtlich wird darin nicht einmal geleugnet, daß Tho- as de Imitatione Christi geſchrieben habe, ſondern es wird elmehr ausdrücklich oder implicite anerkannt, und zweitens be- ht das, was dabei über die Priorität und größere Originalität eſſels geſagt iſt, auf der Annahme, daß derſelbe älter geweſen, s Thomas, und dieſe iſt offenbar falſch. So hätten wir alſo auch er ein, aus dem nächſten Kreiſe des Thomas ſtammendes, un- rwerfliches Zeugniß, daß derſelbe Verfaſſer der Imitatio ſey. ieſes Zeugniß ſetzt vielleicht die Abfaſſung des Tractates um was zu ſpät an, indem angegeben wird, die Entſtehung deſſel- n ſey ungefähr mit der Überſiedelung Weſſels von Gröningen ch Zwoll zuſammen gefallen, was doch ungefähr ins Jahr 1440 llen würde, während wir Spuren haben, daß ſich die Imita- › ſchon ſeit dem J. 1415—20 verbreitete [1]); allein da die Be- mmung: scribebat ea tempestate eine ſehr allgemeine iſt und e Chronologie von Weſſels Leben ſelbſt nicht unerſchütterlich

1) Amort ſetzt die Abfaſſung der Imitatio ins J. 1420. Vindic. P. I. 4.

feſtſteht, ſo würde dieſe Angabe, ſelbſt wenn darin wirklich ein chronologiſcher Irrthum enthalten wäre, keine bedeutende Inſtanz gegen das Weſentliche des Zeugniſſes ſelbſt bilden.

Dieſen ausdrücklichen Zeugniſſen ſtehen nun auch Handſchriften und älteſte Drucke in guter Zahl zur Seite, welche den Thomas als Verfaſſer nennen. Die Chorführer der Codices ſind der löwener und antwerpner [1]). Sie gebieten ſchon durch ihr Alter Reſpect; der letztere iſt authentiſch vom J. 1441, der erſtere höchſt wahrſcheinlich noch um ein oder zwei Decennien älter, ſo daß kein für Gerſon oder Gerſen ſprechender Codex dagegen in die Schranken treten könnte, der mit guten Beweiſen ein höheres Alter zu documentiren vermöchte. Aber, was die Hauptſache iſt: ſie ſind von der eigenen Hand des Thomas von Kempen geſchrieben. So unbezweifelbar indeß dieſe Thatſache iſt, ſo tritt doch auch ihr ein zweideutig ſcheinender Umſtand hemmend in den Weg: der antwerpner Codex hat eine Schlußformel, welche Thomas nur als Abſchreiber, nicht als Verfaſſer zu bezeichnen ſcheint; er endigt mit den Worten: Finitus et completus anno Domini MCCCCXLI per manus fratris Thomae Kempis de Monte S. Agnetis apud Swollas. Hier iſt den Worten nach freilich keine Rede von Abfaſſung; Thomas könnte auch der bloße Schreiber ſeyn. Allein wenn wir die Sache genauer ins Auge faſſen, verliert ſie wieder ihr Bedenkliches. In der antwerpner Handſchrift ſind auch noch andre Aufſätze des Thomas enthalten, die ihm nie abgeſprochen worden ſind: wenn nun in Beziehung auf dieſe die gebrauchte Formel die Autorſchaft des Thomas, wo nicht involvirt, ſo doch wenigſtens nicht ausſchließt, ſo thut ſie es auch nicht in Beziehung auf die Imitatio Christi. Offenbar konnte ſich Thomas in dieſem Falle verhalten, wie es ihm gut dünkte: er konnte ſich als Verfaſſer bezeichnen oder nicht, er konnte es direct oder indirect thun; ſeinem durchaus demüthigen, zurücktretenden

1) S. über dieſe Handſchriften und was damit zuſammenhängt: Amort Vindic. P. II. p. 11 u. 12.

Sinn aber war es völlig entſprechend, daß er ſich nicht bei jeder Copie als Verfaſſer nannte, da er vorausſetzen konnte, daß man ihn in den näheren Umgebungen, für welche die Abſchriften beſtimmt waren, ohnedieß als ſolchen kenne. Wäre er dagegen nicht der Verfaſſer geweſen, ſo durfte er, beſonders bei einem Buche, welches auch nach der Vorausſetzung der Beſtreiter der Autorſchaft des Thomas ein hochverehrtes Lieblingsbuch deſſelben war, nicht unterlaſſen, den wirklichen Verfaſſer zu nennen oder, falls er ihn nicht kannte, dieß mit einem Worte anzudeuten; er durfte der Möglichkeit, daß man ihn ſelbſt für den Urheber, wie von den andern, ſo auch von dieſer Schrift halte, gar keinen Raum laſſen. Da er dieß nicht thut, ſo iſt ein indirecter Beweis gegeben, daß die Formel mehr in ſich ſchließe, als ſie ausdrücklich beſagt[1]). Dieß wird nun auch noch durch andre Handſchriften ergänzend beſtätigt, und zwar ſo, daß eine entſchieden größere Zahl älteſter und alter Handſchriften für Thomas ſpricht, als für Gerſon oder Gerſen. Das über das antwerpner hinausreichende löwener Autographon hat auf der erſten Folioſeite die Worte: Hic liber est scriptus manu et characteribus Reverendi et Religiosi Patris Thomae a Kempis Canonici Regularis in monte S. Agnetis prope Subollam, qui est author horum devotorum libellorum — welche Worte wenigſtens beweiſen, daß Thomas den früheſten Beſitzern dieſer Handſchrift, welche jedenfalls Autographon und vielleicht Protographon iſt, unzweifelhaft auch als Verfaſſer galt. An dieſe Autographa reihen ſich zahlreiche Copien im Laufe des 15ten und 16ten Jahrhunderts an, die Kempis als Autor nennen: unter ihnen ſind beſonders die Manuſcripte von Kirchheim (in Würtemberg), Rottenbuech und Pollingen zu nennen, welche vermuthlich noch

1) Gegen die antwerpner Handſchrift führt man auch an, daß ſie manche Fehler und Abweichungen enthalte. Allein dieß ſpricht gerade für die Autorſchaft des Thomas. Das zu Bekannte ſchreibt man minder gut ab, und als geiſtiger Vater konnte ſich Thomas mit ſeinem Kinde eher Freiheiten erlauben, denn als Abſchreiber mit einem fremden Erzeugniſſe. S. Amort Vindic. P. II. p. 11.

vor die Mitte des 15ten Jahrhunderts fallen [1]); anderer spät-
ter gar nicht zu gedenken. An die Handschriften aber schließen
sich sogleich auch ohne Unterbrechung die ältesten Drucke, sowohl
des Originals, als deutscher und französischer Übersetzungen,
nämlich außer denen, die Ort und Zeit des Druckes nicht an-
geben, folgende: die augsburger von 1472 und 85, die straß-
burger von 1481, 86 und 87, die nürnberger von 1487 und
94, die memminger von 1489, die venetianer von 1486, 87
und 1521, die lyoner von 1496, die pariser von 1495 und
1500 [2]). Es ist wahrlich, wenn wir diese Reihe von Thatsa-
chen überblicken, nicht der mindeste Grund zur Behauptung vor-
handen, Thomas sey gegen die andern Mitbewerber von Seiten
der Geschichte minder begünstigt; vielmehr ist er, auch nur die
äußeren Argumente angeschlagen, offenbar der Begünstigte.

So stehen also Zeugnisse gegen Zeugnisse. Wollten wir
nun auch annehmen, die Zeugnisse für Kempis seyen nur gerade
ebenso gut, als die für Gersen, was würde bei diesem Äquili-
brium den Ausschlag geben müssen? Offenbar die inneren Grün-
de, die Angemessenheit des Buches selbst zu der Persönlichkeit,
der Zeit, den Umgebungen des einen oder des andern Mannes.
Allein schon die Tradition legt, wie wir gesehen, ein Überge-
wicht in die Wagschale des Thomas, denn für ihn sind ausdrück-
liche Angaben gleichzeitiger und nahe stehender bedeutender
Schriftsteller vorhanden, für Gersen nur kahle Titel von Hand-
schriften und Druckausgaben; vollends aber wenn wir in das
Innere der Sache eingehen, fällt ein solches Gewicht der besten
Gründe auf die Seite des Thomas, daß man sich die Hartnä-

1) S. über diese und andere hierher gehörige Codices der Imitatio: *Amort* Vindiciae P. V. p. 24—32.

2) Die Angaben hierüber beruhen, da ich die Drucke nicht selbst untersuchen konnte, begreiflich auf fremder Autorität. Die Gewährsmänner aber sind hier nicht ganz einig: Amort (Informatio controvers. p. 198.) rechnet zwischen der augsburger von 1472 und der nürnberger von 1494 zwölf Ausgaben, die Thomas als Verfasser geben, Panzer (Annal. typogr. I, 132. V, 275.) hat außer der augsburger sine anno nur sieben von der straßburger 1489 bis zur pariser 1493.

eigkeit, mit der ſeine Autorſchaft bekämpft worden iſt, eigentlich nur aus zwei Urſachen erklären kann: entweder aus verblendendem Ordensintereſſe und misverſtandenem Patriotismus, oder aus dem Umſtande, daß manche Sprecher in der Sache die übrigen Schriften des Thomas oder den geſchichtlichen Lebenszuſammenhang, in dem er ſtand, gar nicht kannten. Wenigſtens möchten wir dieß lieber annehmen, als vorausſetzen, es habe ihnen ſo ſehr an kritiſchem Sinn und Tact gefehlt, um die innere Übereinſtimmung der Imitatio mit dieſer geſammten Geiſtesſphäre des Thomas nicht wahrzunehmen.

Von Johann Gerſen wiſſen wir nichts, als das precäre Factum der Exiſtenz und ſelbſt dieſes nicht mit zweifelloſer Gewißheit; er iſt eine, wo nicht untergeſchobene, ſo doch nahezu mythiſche Perſon ohne irgend einen thatſächlich bewährten Charakterzug. Thomas von Kempen dagegen iſt eine durchaus klare geſchichtliche Perſönlichkeit, von welcher ſelbſt, ſo wie von ihren Umgebungen wir eine ſo genaue Kenntniß haben, daß wir ſie vor uns leben und weben ſehen. Nun aber müſſen wir ſagen: zu allem dem, was wir von Kempis und ſeinem Kreiſe wiſſen und zu den zahlreichen unbezweifelt ächten Schriften, die wir von ihm haben, paßt die Imitatio Christi ſo vollſtändig und gegen ſeine Autorſchaft iſt ſo wenig ein haltbarer innerer Grund vorhanden, daß, wer Beides kennt, den Thomas und ſeine Schriften ſammt der auf ihn hinführenden und mit ſeiner Perſon zuſammenhängenden Tradition practiſcher Myſtik einerſeits, und die Imitatio Christi andererſeits, ſchon ganz von ſelbſt darauf kommen müßte, ihn für den Verfaſſer des Tractates zu halten; daß aber vollends, wenn noch gute und zwar ſehr gute äußere Zeugniſſe hinzutreten, jeder Zweifel ausgeſchloſſen wird.

Die geſchichtlichen Sätze, die dieß im Einzelnen darthun, ſind großentheils ſchon von Andern zur Genüge ausgeführt. Namentlich iſt hier der gelehrte und genaue Euſebius Amort[1]) vollkommen klaſſiſch. Wir begnügen uns daher mit Wenigem.

1) Er war Kanonikus zu Polling in Baiern und † 1775. Zuerſt hat er geſchrieben: Informatio de statu totius controversiae, quae de auctore

Das Buch von der Nachfolge Christi stimmt mit den übrigen Schriften des Thomas vollkommen überein, und zwar ebensowohl im Geist und Inhalt, als in der äußeren Einrichtung und Sprache. Der Geist ist hier wie dort ein ebenso innig und practisch christlicher, als ernst und bisweilen beschränkt ascetischer. Die Richtung geht hier wie dort, mit Abstraction von allem Dogmatischen und Schulmäßigen, auf das Practische, unmittelbar ins Leben Eingreifende, Allgemeinverständliche, Anwendbare, Heiligende. Der Inhalt ist hier wie dort die Lehre von vollkommener Verleugnung, Kreuzigung und Hingabe des eigenen Selbst, um mit Gott und Christo eins zu werden und darin Friede, Heiligung und Seligkeit zu finden. Die Grundidee von der Nachfolge Christi, als der Bedingung aller inneren Befriedigung und Beseligung, findet sich, wie in der Imitatio, so auch in den übrigen Schriften des Thomas, ja in den kleinsten Gedichten sehen wir sie wiederkehren und bis in die geringsten Lebensverhältnisse, selbst wo es nicht passend ist, wie wenn z. B. Christus als Vorbild des Bücherabschreibens aufgestellt ist, wird sie von ihm eingeführt. Ebenso verhält es sich auch mit der Form. Die Art, an vorangestellte Bibelstellen, als die von ihm fast ausschließlich gebrauchte Autorität, anzuknüpfen, mehr in freiem Erguſſe, gemüthlich und ascetisch, als methodisch, logisch und streng didactisch zu sprechen, sich in sinnreichen Gegensätzen, in einer reichen Mannichfaltigkeit von Reflexionen und Gefühlen zu bewegen und das Bedeutendste in kurze, schlagende Sentenzen, in abrupte Satzreihen, die in ihren einzelnen Theilen wieder ein für sich bestehendes kleines Ganze bilden, zu fassen, herrscht, wie in der Imitatio, so in allen Schriften des

---

libelli de Imitatione Christi — agitatur. Aug. Vindel. 1725. Sodann: *Scutum Kempense* sive Vindiciae quatuor librorum de Imitatione Christi, quibus *Thomas a Kempis* contra Joannem *Gersen* in sua a tribus saeculis non interrupta possessione stabilitur. Colon. 1728. Dieselbe findet sich auch in den Gesammtausgaben der Werke von Kempis. Endlich noch zwei Streitschriften unter den Titeln: Moralis certitudo — und: Deductio critica, welche mir nicht näher bekannt sind.

Thomas, beſonders in denen, die ihrer Natur nach der Imitatio am nächſten ſtehen, im Lilienthal und Roſengärtlein. Und vollends die Sprache! Dieſe könnte gar nicht übereinſtimmender ſeyn. Die nämliche kindliche Naivetät und Unvollkommenheit, der nämliche Mangel aller Eleganz und ſchulmäßigen Beredſamkeit, dieſelben Barbarismen und Germanismen, dieſelben Abnormitäten in ſelbſtgebildeten Ausdrücken, oft bis ins Kleinſte, und dabei auch dieſelbe Lieblichkeit, Zartheit und Lebendigkeit, dieſelbe Fülle bei ſententiöſer, oft vielſagender Kürze und daſſelbe unſchuldige Streben, die dem Gemüthe theuren Gegenſtände durch häufige Ausrufungen [1]), durch poetiſchen Ausdruck, durch Aſſonanzen und Halbreime, durch etwas ins Ohr Fallendes auch für den Sinn anziehend und für das Gedächtniß behaltbar zu machen. Und nicht bloß dieſe Einzelnheiten, ſondern auch der ganze Bau und Rhythmus, mit einem Worte der ganze Beſtand der Sprache iſt der nämliche [2]). Nur wer die übrigen Schriften des Thomas nicht geleſen, könnte dieſe Thatſache leugnen. Im Grunde leugnet ſie auch niemand. Aber die Gegner helfen ſich mit einer lächerlichen Ausflucht. Sie ſagen: Thomas hat die Imitatio Christi oft geleſen und ſelbſt mehrmals abgeſchrieben, es war ſein Lieblingsbuch und ſo hat er ſich nach und nach in den Geiſt und Styl des Verfaſſers dergeſtalt eingelebt, daß er ſelbſt vollkommen in demſelben ſchrieb; als bloßen Nachahmer aber characteriſirt ihn eben die Beſchaffenheit ſeiner wirklichen Schriften, denn dieſe ſtehen tief unter der Imitatio, wie ſchon der himmelweit verſchiedene populäre Erfolg zeigt, den die Imitatio und den die Schriften des Thomas hatten. Gut. Die Imitatio ſoll das Lieblingsbuch des Thomas geweſen ſeyn. Aber warum, wenn er ſich ſo ganz darnach bildete, citirt und empfiehlt er es denn nie in ſeinen übrigen Werken? Warum ſpielt er nicht einmal irgendwo beſtimmt darauf an? Warum gebraucht er

1) Z. B. Eja, O si, O quam, Ah, Vae, Ecce, Heu u. dergl.

2) Dieß iſt im Einzelnen ſo gut, anſchaulich und vollſtändig nachgewieſen von Amort in den Vindiciis P. V. p. 39 — 67, daß ich hier jedes ſpecielle Eingehen für überflüſſig halte.

dieſelben Gedanken, oft in völlig übereinſtimmender Form, ohne zu ſagen, daß er ſie von einem hochverehrten Mann entlehnt habe? Warum gibt er dieſem Manne ſelbſt in den Abſchriften, die er machte, nicht die Ehre, ihn als Verfaſſer zu nennen oder auch nur irgendwo zu ſagen, was er von ihm wiſſe oder nicht wiſſe? Es wäre eine ſonderbare Art von Verehrung, die Thomas hier geübt hätte. Und die Nachahmung! Ja man kann irgend einen claſſiſchen Schriftſteller, wie Muret den Cicero, oder ſelbſt einen etwas abnormen, aber im Ganzen regelrechten mit gehöriger Reflexion, Sorgfalt und beſtändiger Übung bis zu einem hohen Grade der Annäherung nachbilden; aber hier handelt es ſich nicht um einen irgendwie geregelten, ſondern einen durch und durch eigenthümlichen, bis in die größten Kleinigkeiten eigenthümlichen Schriftſteller; es handelt ſich nicht um die bloße Form, ſondern zugleich um die Alles beherrſchende Geſinnung, um den bis in die kleinſten Ritzen eindringenden Gemüths- und Geiſtes-Äther; es handelt ſich nicht um approximative Ähnlichkeit, ſondern um complete Übereinſtimmung und Identität, und dieſe Einheit des Weſens und der Form zwiſchen der Imitatio und den unbezweifelt ächten Schriften des Thomas finden wir nicht etwa bei einem Manne, der die Form mit irgend einer Art von Aufmerkſamkeit und Abſicht behandelt hätte, ſondern bei einem ſolchen, der die Darſtellung mit der liebenswürdigſten Naivetät, mit dem unverkennbarſten Sichgehenlaſſen behandelte. Ein gleicher Fall würde in der Literatur nicht aufzuweiſen ſeyn. Wie viele Tauſende, die auch Schriftſteller waren, haben die Imitatio geleſen und wieder geleſen, und wo fände ſich auch nur Einer, der in dem ganzen Habitus ſeiner Darſtellung der Nachfolge ſo nachgefolgt wäre, wie Thomas in allen ſeinen Schriften? Hier glaube an Nachahmung wer kann. Bei ſo abnormen Annahmen würde in der Literatur nichts mehr feſtſtehen: es wäre dann ſo gut wie jeder Beweis, der aus der inneren Übereinſtimmung einer fraglichen Schrift mit andern Schriften eines Verfaſſers entnommen werden kann, zu beſeitigen. Wir geben zu, daß die Nachfolge Chriſti entſchieden das vorzüglichſte Product des

Thomas ſey; doch ſteht es nicht ſo hoch, daß ſich nicht andre, wie z. B. die oben genannten, ihm annäherten. Bei jedem lebendig ſich entwickelnden Schriftſteller aber wird man ein culminirendes Erzeugniß finden, und wir können als ſolches bei Thomas die Imitatio um ſo eher ſetzen, wenn er dieſelbe wirklich, wie wir angenommen, in ſeinem reifſten Lebensalter ſchrieb, und den Tractat um des wichtigen Gegenſtandes willen mit einer ganz beſonderen Treue und Sorgfalt behandelte, welche ihn Alles, was er aus der Tradition ſeiner Gemeinſchaft und aus der eigenen Lebenserfahrung geſchöpft hatte, hier aufs Beſte zuſammendrängen ließ. Indeß wird man immer in den andern Schriften von Kempis Stellen und Partien finden, die vollkommen würdig in der Imitatio ſtehen könnten, und auch in der Imitatio kommen, wie anderwärts, Wiederhohlungen und minder gediegene Stellen vor.

Ein anderes Moment iſt die ganze ſociale und geiſtige Sphäre, die Lehr- und Sinnes-Tradition, innerhalb deren Thomas ſteht. Hier finden wir in der Imitatio ſchon im Einzelnen vielfache Anklänge an die Umgebungen des Thomas, an die Einrichtungen des gemeinſamen Lebens und die Regeln der windesheimiſchen Congregation: die Sentenzen der Brüder liegen manchen Ausſprüchen der Imitatio theils dem Sinne nach zum Grunde, theils kehren ſie faſt wörtlich in derſelben wieder, namentlich Sprüche des Gerh. Groot, des Florentius und Lubertus, welche Thomas in deren Biographien anführt[1]); die Bezeichnungen Religiosi und Devoti, welche die Imitatio als ſtehende techniſche Ausdrücke gebraucht, paſſen am beſten auf dieſe Genoſſenſchaft; die Empfehlung der Karthäuſer und Ciſtercienſer ſtimmt zu der Regel und dem Sinne der Brüder; ebenſo auch die Sitte, nur an gewiſſen Tagen Meſſe zu leſen und zu communiciren, und die — einem Benedictiner fremde — Gewohnheit, die Vorgeſetzten nicht Äbte, ſondern Prälaten zu nennen[2]). Noch mehr aber iſt es die ganze Geiſtesrichtung, ver-

1) Eine Zuſammenſtellung ſiehe bei *Amort* Vindic. P. V. p. 64 u. 65.

2) S. *Amort* Vindic. P. IV. p. 22 u. 23.

möge deren die Imitatio vollkommen in diesen Kreis paßt. Der Standpunct des Thomas ist nicht bloß der allgemeine der practischen Mystik, sondern zugleich auch der besonders modificirte der Schule vom gemeinsamen Leben. Wer nun mit dem Geiste dieser Genossenschaft, mit ihrer christlichen Lebens- und Spruchweisheit, wie wir sie oben vollständig genug dargelegt[1]), nur im geringsten vertraut ist, der wird nicht leugnen können, daß die Imitatio ein vollkommen angemessenes Glied in dieser Entwickelungsreihe bildet, daß sie eine Pflanze ist, die ganz von selbst auf diesem Boden wachsen mußte[2]), auf einem andern aber fremd erscheinen würde. Ja noch mehr: die Geistesentwickelung der Brüder vom gemeinsamen Leben scheint ein solches Product geradezu zu fordern. Alle bedeutendern Geistesrichtungen wollen ihren Abschluß, ihre Vollendung haben; eher kommen sie, falls sie nicht etwa gewaltsam unterdrückt werden, nicht zur Ruhe. Die practisch-mystische Denkweise der Brüder war seit mehr als einem halben Jahrhunderte vorhanden, aber nur in mündlicher Überlieferung, und sporadisch in vereinzelten Sentenzen; sie mußte auch fixirt und zusammengefaßt werden und diese ihre Feststellung erhielt sie in der Imitatio durch den im innerlichen Leben und zugleich in schriftstellerischer Emsigkeit ausgezeichnetsten Repräsentanten der Genossenschaft, durch Thomas von Kempen. Gehörte das Buch diesem Kreise nicht wirklich an, so würde ihm das wesentlichste Glied in der Kette seiner Entwickelung, es würde ihm das Resultat und der Schlußstein seiner geistigen Hervorbringungen fehlen. Ebenso würde

1) Vergl. diesen Band S. 80. 87. 93. Auch *Amort* Vindic. P. V. p. 60 sqq.

2) Die Schrift von der Nachfolge ruht so sehr auf der Überlieferung practischer Mystik bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens und auf deren christlichen Sentenzen, daß es, obgleich dabei die allerdings hoch anzuschlagende Eigenthümlichkeit des Thomas übersehen wird, doch nach der historischen Seite nicht ganz ungerecht ist, wenn ein Zeitgenosse, der Kanoniker Hermann, ihn als *Compilator* bezeichnet und von ihm sagt: qui *compilavit* librum de Imitatione. S. dessen Zeugniß über die Abfassung der Imitatio bei *Amort* Vindic. P. V. p. 35.

auch der rechte Anknüpfungspunct zur Erklärung der geiſtigen Nachwirkungen mangeln. Wir haben vornehmlich Weſſel als den bedeutendſten Schüler des Thomas, als den Hauptſprößling ſeines chriſtlichen Geiſtes kennen gelernt, und den Zuſammenhang zwiſchen Beiden auf vielen Puncten in der Darſtellung der Denkart Weſſels nachgewieſen. Dieſer Zuſammenhang wird aber vorzüglich durch das begründet, was den Inhalt der Imitatio ausmacht, ja Weſſel ſoll gerade durch dieſes Buch ſeine erſten entſchiedenen religiöſen Impulſe erhalten haben. Wollten wir es dem Thomas abſprechen, ſo entſtände auch von dieſer Seite eine weſentliche Lücke in der Entwickelungsreihe.

Endlich dürfen wir doch auch fragen: wie es ſich in Betreff der Zeit mit der herrſchenden Grundidee des Buchs, dem Gedanken von der Nachfolge Chriſti verhalte? Dieſer Gedanke iſt zwar ſo alt als das Chriſtenthum ſelbſt: er findet ſich bei den Apoſteln, er findet ſich ſeit Clemens von Alexandrien und bei andern Kirchenvätern, ja es wird kaum ein bedeutender chriſtlicher Schriftſteller zu nennen ſeyn, bei dem er nicht gelegentlich vorkäme. Aber etwas Andres iſt es, daß er gelegentlich vorkomme, und etwas Andres, daß er zum Mittelpuncte der ganzen Betrachtung, der chriſtlichen Lebensanſchauung gemacht werde. Ob dieß im 13ten Jahrhunderte der Fall geweſen ſeyn dürfte, wohin die Abfaſſung durch Gerſen fallen würde, wage ich nicht zu entſcheiden, aber zweifelhaft wenigſtens iſt es mir in hohem Grade. Das apoſtoliſche Leben war in jener Zeit Loſungswort der innerlicheren oder auch wohl antihierarchiſchen Chriſten. Aber das noch Höhere, die Nachahmung Chriſti, als letzte, umfaſſendſte Lebensforderung, eine Annäherung ſchon zur Reformation, wo die Perſon Chriſti wieder ganz in den Vordergrund tritt und den Alles beherrſchenden Mittelpunct bildet, ſcheint erſt ſpäter mit voller Stärke in den Kreis der religiöſen Vorſtellungen eingetreten zu ſeyn. Wir finden es vornehmlich bei den practiſchen Myſtikern: in Deutſchland bei Tauler[1]),

1) Vergl. Schmidt Joh. Tauler, S. 158.

in den Niederlanden bei Kempis. Auch von dieser Seite würde die Imitatio ihre natürliche Stellung im 15ten Jahrhunderte, nicht im 14ten finden, sie würde ganz und gar zu Thomas, nicht aber zu Gerson passen.

Also in Summa: auf der einen Seite steht ein Name, der allerdings einige historische Zeugnisse mitbringt, aber sonst ganz in der Luft schwebt und möglicher Weise durch bloße Verwechslung hereingekommen seyn kann; auf der andern Seite eine bestimmte geschichtliche Person, die mindestens ebenso gute Zeugnisse aufzuweisen hat, eine Person, bei der ein Grund des Einschiebens nicht abzusehen ist, dagegen ein volles Gewicht innerer Gründe, sowohl aus der Beschaffenheit der Schrift, als aus ihrer ganzen geschichtlichen Stellung hinzutritt — können wir hier noch schwanken?

JAN 30 1950